BRUNO

DIALOGO DI FEDERICO SCHELLING.

BRUNO

DIALOGO DI FEDERICO SCHELLING

VOLTATO IN ITALIANO

DALLA MARCHESA

FLORENZI WADDINGTON

CON LA PREFAZIONE DI TERENZIO MAMIANI.

EDIZIONE CORRETTA E ACCRESCIUTA.

FIRENZE.

FELICE LE MONNIER.

1859.

AVVISO DELL' EDITORE.

Presento al pubblico una ristampa del *Bruno* di Schelling voltato in Italiano dalla Marchesa Florenzi Waddington, con Prefazione del Conte Mamiani. Quest' opera, se ha avuto pregio in addietro, molto più ne avrà ora, dappoichè il più illustre dei viventi nostri filosofi italiani ha ampliata la sua Prefazione, e la traduttrice v' ha aggiunto di un preliminare discorso, e parecchie note. Per accrescere ancora maggiore interesse a questa edizione, ho creduto a proposito corredarla di uno scritto dello stesso Schelling, quasi come un sommario, che la Marchesa Florenzi ha volgarizzato, e contiene le idee fondamentali delle sue dottrine, ordinate in quel miglior modo che la materia comportà. Sapendo inoltre che la signora Florenzi possedeva alcune lettere scrittele dallo Schelling, non aliene da questi filosofici argomenti, ed in una delle quali si parla anzi specialmente della traduzione del Bruno, allorchè fu stampata la prima volta in Milano, mossi preghiera affinchè mi fosse lecito pubblicarle. La modestia della Signora fu vinta dalle mie reiterate istanze, ed ecco le Lettere che produco tradotte. Farà meraviglia vedere come questo Filosofo serbasse nella sua avanzata età tanto brio, tanta potenza di mente e tanta squi-

sitezza di frase da stare a petto per forza di vita e d' immaginativa col più vigoroso giovane. Non volli neppure ommettere di ristampare per la seconda volta la *Monadologia* del grande Leibnitz, che la medesima Signora tradusse ed annotò. Mi sono prefisso in questo mio divisamento di fare cosa gratissima a coloro che si compiacciono nelle filosofiche speculazioni, ed hanno l'acume e l'abito di penetrare nella sapienza dei più sublimi filosofi alemanni.

FELICE LE MONNIER.

A TERENZIO MAMIANI.

Pregiatissimo Conte ed Amico.

Londra, li 15 settembre 1844.

Ebbi da qualche tempo desiderio vivissimo di volgere libri di filosofia, e spronandomi ognora più questa brama, mi posi a leggere alcuni autori che all' uopo parevano convenirmi. Ed in tal modo inoltrandomi di lettura in lettura, considerando dei diversi filosofi i variati sistemi, pervenni a Schelling. Suolsi reputare opera di merito sommo, benchè breve di mole, il dialogo che questo filosofo scrisse sono già molti anni ed intitolò Bruno, *ossia* Del principio divino e naturale delle cose. *Mi mosse a leggerlo non solo naturale vaghezza di studio, ma nascente volontà di tradurre nella nostra nobilissima lingua un' opera di alta filosofia ignota all' Italia. Vero è che dell'ardua impresa mi accorsi assai presto, e vidi che non era da misurarsi colla tenue estensione del libro, ma con l'oscurità e difficoltà intrinseca della materia e della lingua. Pur nondimeno mi posi all' atto sì perchè il*

nome dell' alemanno filosofo promette altissime cose, e sì ancora, perchè egli ha rinnovata in parte la dottrina di Giordano Bruno filosofo italiano del secolo XVI. Le difficoltà crescenti, e quasi insuperabili, che mi si paravano continuamente innanzi, mi fecero dubbiosa di ciò che avessi a fare; quindi mi volsi a voi per consiglio, e da voi ebbi cotali incoraggiamenti e lodi che trassi ad effetto la proposta fatica. Mi stava pure nell'animo il desiderio di rammentare all' Italia quell' uomo di fino e meraviglioso intelletto, il quale, benchè avesse volto l' ingegno a falsa dottrina, ciò null' ostante illustrò il nome italiano anche in paesi stranieri, e diè saggi sublimi di quell' intelligenza tanto doviziosamente concessa da natura benefica alla nostra nazione e fatalmente sì poco coltivata. Lamentiamo di Bruno il tristissimo e prematuro suo fine, il quale forse gli tolse il tempo di potere indirizzare a più giusta meta il vigor di sua mente.

Ora venendo a Schelling, vedrà ognuno, riscontrando questo dialogo colle opere di Giordano Bruno, che il filosofo tedesco ha da quelle attinto molte idee fondamentali del suo sistema dell' indifferenza, nel quale certo si ammira profondità ed arditezza non ordinaria, ma in quanto alla verità e sussistenza di esso, il lettore potrà giudicarne. Dirò solo essermi noto che ora Schelling sta co-

municando al pubblico un sistema di metafisica chiamato da lui sua seconda filosofia, il quale pare contenere opinioni non poco diverse da quelle emesse nel suo primo sistema, di cui il dialogo presente sviluppa qualche idea principale; e la diversità cade innanzi a tutto sulle conseguenze che sembran scendere dal primo sistema soggette troppo a false interpretazioni e di apparenza eterodossa. So però d' altra parte che Schelling non istima guari di abbandonare in tal sua seconda filosofia l' idee fondamentali della prima, ma procura invece di collegarle insieme ambedue, e di conciliarle perfettamente con le verità solenni e venerande della morale e della fede; e già si dice che non tarderà a comparire in luce un' opera di lui nella quale verrà dimostrata la connessione intima fra i due sistemi. Stimai maggior senno il fare una versione letterale, anzichè parafrasata, adoperandomi di renderla chiara quanto mi fosse possibile. Ciò nullameno da alcuni mi verrà forse data la taccia di non avere in più luoghi ben inteso l' autore. Ad ogni modo per la fatica che vi ho posta, e per la lunga diligenza colla quale ho riletto e considerato il testo, voglio lusingarmi che mi sia avvenuto più che di rado. Per attenermi ad una scrupolosa precisione ho dovuto lasciar correre alcune parole radicali di scienza che la lingua tedesca crea con

somma facilità, e che mal si possono trasferire in altro idioma. Troverete, o Amico, oltre ciò, una dizione ed uno stile molto diversi dall'uso corrente massime in Italia. Ma, a costo di cadere nello strano, io non ho potuto nè voluto togliermi alla servilità a cui la novità dell'idea e dei termini mi astringeva. Quindi non solo la versione è priva di bellezza ed eleganza, ma unicamente condotta all'intenzione di riescire esatta ed intelligibile. Mi terrò fortunata se avrò potuto mostrare con qualche chiarezza il filo continuato di una dottrina sopra tutte profonda ed oscura, e se gli amatori delle scienze speculative vorranno trovar buono ed utile questo mio lavoro.

Voi, o egregio Amico, a cui sono note le non poche malagevolezze di sì fatta specie di versioni, concedetemi il piacere di dedicarvi questa mia, la cui insufficienza verrà, se non compensata, almeno scusata dal desiderio che mi ha mossa di giovare per la mia tenue parte agli studi speculativi italiani, e di far conoscere ai nostri compatrioti quanta sapienza ha trovato un grande filosofo oltramontano ne' libri di un nostro antico pensatore. Abbiatevi i sentimenti di amicizia e devozione

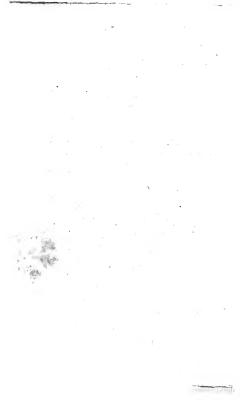
della vostra affezionatissima
MARIANNA FLORENZI WADDINGTON.

PREFAZIONE

DI

TERENZIO MAMIANI.

AVVERTIMENTO DELL' AUTORE.

Quattordici anni son già trapassati dalla prima publicazione di questo scritto; nel quale intervallo la notizia della filosofia moderna tedesca s' è molto accresciuta in Italia. Quindi parecchie pagine della mia prefazione torneranno forse al presente o troppo leggieri o superflue. Del pari, intorno a Giordano Bruno sono appariti in questo mezzo tempo lavori di gran pregio, e fra gli altri l' opera di Cristiano Bartholmès, ragguardevolissima per erudizione e buon giudicio; nè meno sono da lodare alcuni saggi di esposizione e interpretazione messi in luce da Bertrando Spaventa sui libri morali del filosofo nolano. Tuttavolta, la confutazione concisa ma piena e robusta del panteismo che mi sembra aver pensata e compiuta nel presente mio scritto, mi fa reputarlo non disutile neppur oggidì al maggior numero de' nostri giovani. Però ne son venuto curando la nuova edizione, ampliata in più parti e diligentemente ammendata in tutte.

Gli Italiani che intendono con amore agli studj speculativi e non possono legger nei testi quel che ne scrivono gli Alemanni, debbono sapere molto grado alla marchesa Florenzi per la versione che ora pubblica di un libro celebrato di Schelling.

Presso di noi, dalle opere di Kant in fuori, nulla o poco si sa delle dottrine metafisiche, in sì gran copia e sì a lungo e profondamente escogitate di là dal Reno; e intanto ne corrono voci e giudicj (come delle cose mal note si fa) i più diversi e i più strani del mondo. Tempo è dunque che ne sia rimosso qualunque velo; e ai Tedeschi medesimi dee riuscire grato e proficuo venire imparando quello che si pensa dagli altri popoli intorno alla filosofia loro.

Imperciò mi piace assai vedere questa gentilissima dama farsi del numero di que' pochi i quali menano gl'ingegni italiani a bere alle fonti originali e non alterate della filosofia tedesca.

L'opera scelta da lei fra le molte dettate da Federigo Schelling, benchè tenue di mole, è sostanziosa e istruttiva oltremodo, perchè compendia il sistema intero ontologico di quell'insigne pensatore; e mostra da quali prime radici pullulassero più tardi con fecondità e abbondanza i pensieri suoi molto nuovi e arditi sulla natura e sull'uomo. Oltre a ciò, tale opera si presenta con in fronte un nome famoso nella Storia della nostra patria filosofia, e solo per tale rispetto meritava di essere voltata nel nostro volgare.

La gran perizia poi della traduttrice nella lingua tedesca e l'intenso studio che pone continuamente ne' libri de' metafisici ne rende certi della fedeltà e diligenza della sua traslazione, la qual giova accettare da lei come un Saggio di altri scritti voluminosi e partoriti dalla sua propria meditazione, dacchè ella non teme di occuparsi in materie sì alte e sottili.

Già il secolo comincia a vedere con maraviglia gradevole che niuna scienza è tanto ardua, niuna tanto laboriosa da superare la mente e l'animo delle nostre donne, le quali in ogni sorta di studio mostrano di più in più una saldezza e una forza veramente virile. Forse è compenso che la civiltà moderna vien ritrovando al visibile indebolirsi ed infemminirsi del sesso orgogliosamente detto migliore.

Invitato io a scrivere una prefazione, il fo

tanto più volentieri quanto mi corre obbligo di ringraziare la marchesa Florenzi pubblicamente dell' onor pubblico che mi fa degnandosi d'intitolarmi la sua pregevole fatica.

Volendo poi che le mie parole arrechino qualche utilità, propongomi d'introdurre i lettori meno provetti negli studi razionali alla cognizione di parecchie cose che possono agevolare l'intendimento e il giudizio di questo dialogo.

Ogni materia discorrerò separatamente in un breve paragrafo, e in ciascuno sarò parco assai di spiegazioni e sviluppi, conciossiachè non un Trattato, ma intendo scrivere una indicazione chiara e precisa di molti temi metafisici e di molte materie storiche, e non uscire per nulla dai termini convenienti e proporzionati a una prefazione.

§ I.

GIORDANO BRUNO.

Non ripeterò quello che gli eruditi ánno raccolto d' intorno alla vita di questo ingegno singolarissimo e sfortunato; ma verrò accennando un poco la forma della sua mente e la ragione de' suoi scritti come più degne e utili d' essere cercate, e mostrerò la connessione e il legame delle dottrine sue con quelle di Spinoza e di Schelling.

Sembra certo che Bruno nascesse pochi anni dopo della seconda metà del secolo decimosesto, quando cioè nel reame di Napoli sua patria molte menti vigorose s' addavano agli studi razionali, non però con sicura e quieta libertà di pensare.

Fin dal cadere del secolo antecedente parecchi scrittori napoletani avevano con felicità notabile partecipato alla restaurazione delle lettere e della erudizione classica; e nel fatto dell' invenzione e dell' eleganza non rimasero a niuna delle altre parti d' Italia inferiori, testimonio il Sannazaro, il Pontano, il Costanzo, il Porzio, il Panormita, il Cariteo, e talun altro.

In filosofia pur colà incominciossi dallo studiare e commentare gli antichi tornati a memoria degli uomini, e per giudicio del Naudeo, Agostino Nifo fu (cavatone San Tommaso) il più dotto e fecondo di tutti gli Aristotelici. Però all' arditezza e alla novità delle investigazioni dètte sprone ed esempio il Telesio, il quale fondò in Calabria l'Accademia Cosentina con intenzione speciale di combattere Aristotele e svellere dalle radici la dialettica e la metafisica delle scuole. Chi legge il Telesio, il Bruno ed il Campanella s'accorge altresì ch'ei si compiacevano di rinnovare parecchie idee dell' antica filosofia italica, o fosse per amore delle cose natie, ovvero che il medesimo cielo nelle stirpi medesime suscitasse,

benchè a gran distanza di secoli, una maniera molto conforme di meditare.

Bernardino Telesio ricavò da Parmenide i germi della sua fisica e Bruno quasi intera la dottrina dell' Uno, e da tutta la Scuola Eleate certa tendenza di confondere insieme il reale con l' ideale e la natura con Dio; dai Pittagorici poi attinse quelle trasmigrazioni e purgazioni dell' anime, di cui come di tradizioni inveterate italiane fece pittura sublime il sesto dell' Eneide. I Pittagorici procacciavano con gran diligenza di tenere accordate ed equilibrate e bene consenzienti e cospiranti fra loro le facoltà umane, eziandio quelle che sembrano non potere uscir di conflitto, come la ragione rispetto al senso, e l'istinto rispetto alla riflessione, e la speculativa rispetto alla pratica. Ma quel difficile accordo si ruppe, e il senso e l' esperimento prevalsero presso Empedocle e i suoi discepoli, come la ragione astratta e speculativa prevalsero per opposto nella Scuola Eleate.

Un qualche cosa di simile ricomparve nell'Italia meridionale al risorgere e ristaurarsi della filosofia. Telesio fece predominare il senso, Giordano Bruno l'idea e la forza astrattiva; Campanella procacciò di congiungere e armonizzare di nuovo le facoltà al modo degli antichi savj di Metaponto; ed errano, a nostro giudizio, coloro i quali non avvisano in esso Campanella se non

il precursore de' moderni sensisti; e quelli errano di vantaggio che chiamano empirico il sistema di lui. Una cosa fu poi comune a tutti e tre i filosofi napoletani, riconoscere cioè il predominio dello spirito sulla materia ed una specie d'universale animazione degli enti creati; anzi io non voglio omettere di notare che questo è il carattere generale e costante d'ogni qualunque sistema cosmologico e metafisico apparso a quel tempo in Italia. Per opera delli tre mentovati e di Ficino, Pico Mirandolano, Pomponacio, Cardano, Patrizio, Cesalpino, Scaligero, Cesare Vanini e altri minori, l'antichità intera fu ravvivata e rifatta, salvo solamente la dottrina degli atomi e delle forze meccaniche, alla quale accederono più tardi i Francesi, e per la penna di Cartesio acquistò splendore e riputazione grandissima. Ma riducendo il discorso particolarmente a Giordano Bruno, noi crediamo che ogni attento leggitore e buono intenditore dell'opere sue dovrà confessare l'ingegno di lui essere stato sommo e aver conciliato parecchie qualità e talenti quasi sempre discordevoli. A dir vero, chi guarda alla sua forza astrattiva, al vigore e larghezza delle sue deduzioni, ed alle analisi acutissime che va compiendo delle rivelazioni della coscienza, lo dee credere nato fatto per la sola metafisica. Per opposto, chi pone mente alla caldissima sua fantasia, alla copia straordinaria d'immagini, di figure, di com-

parazioni e d'allegorie che d'ogni parte s'affollano ne' suoi scritti; e chi nota l'abilità di lui a dipingere gli umani costumi e a dar rilievo al ridevole e al comico delle persone e delle cose, viene in pensiero di stimarlo un ingegno singolarmente poetico e satirico, formato a scrivere drammi e poemi. Da ultimo, chi bada alla facondia naturale e continua, al modo piano ed evidente con che spesso esprime e descrive sottilissime e astrattissime cose, alla vivezza del suo stile, alla facilità grande di verseggiare latino e italiano, e infine a quel fare sempre originale ed inaspettato che è nella sua dizione, propende per avventura a giudicarlo una mente fornita di tutto ciò che si vuole a riescire un perfetto ed amenissimo dettatore.

Ma su questi pregi eminenti gittarono ombra molti difetti. La potenza speculativa si guastò in lui più che spesso col troppo aggirarsi ne' labirinti della dialettica. Alla virtù creatrice della sua fantasia fecero danno la immoderatezza e la ridondanza, dalle quali frequentemente è ingenerata la sazietà; oltrechè l'uso soverchio delle allegorie lo fa dar nel freddo e nell'oscuro; e non rado stanca i lettori con avvolgere uno o due concetti metafisici in un intreccio lungo ed inutile di figure e di favole. La facondia poi, la varietà e ricchezza della sua elocuzione peccano troppo di scorrettezza e d'intemperanza, e rado è assai che possa

lodarlosi di buon gusto. Nè perchè sferzi qua e là gli umanisti e coloro che parlano tuttodì al modo de' cattedranti, si rimane egli illeso di affettazione, scrivendo frasi e periodi che non disgradano punto dallo stile di Fidenzio; e gli spessi latinismi che usa sono assai volte spiacevoli e non necessari; e peggio è che li mescola a voci plebee e di pretto vernacolo. Certo, i tempi in cui visse n'ebbero colpa quanto e più della sua natura. Il giogo spagnuolo impedendo ogni libero e natural moto degli animi e delle menti condusse l'arte all'affettazione ed alla pompa sregolata degli ornamenti, e ben tosto la precipitò nello stravagante e nel dissoluto. Alla castigatezza ed alla parsimonia del Costanzo e del Sannazaro succedeva l'arguzia, il lusso e la negligente facilità del Tansillo; e nel Tasso medesimo v'avea più d'un preludio infelice alle stranezze prossime del Marino. Quindi non sono legittime tutte quelle beffe e punture onde il Bruno in ogni suo scritto assale e trafigge i filologi ed eruditi dei tempi suoi e li studiatori passionati de' classici antichi. Nella di lui patria medesima Bernardino Telesio e Simone Porzio aveangli dimostrato con bello esempio come lo scrivere corretto ed ornato può congiungersi più che bene alla gravità e profondità del sapere. Il simile avevano adoperato molti altri Italiani per la dolce lingua toscana. Sebbene, convien ricordarsi ch'egli menò vita errante e tra-

vagliosa in Germania e in Inghilterra; nè fra gli stranieri potè correggere il proprio volgare; e nemmanco il latino che udiva colà e leggeva era purgato ed elegante.

E qui a finire questa corta rassegna de' pregi e difetti letterarj del Bruno, parleremo sotto brevità di quattro opere sue dove l'arte dello scrittore è da vantaggio manifesta. La prima da citarsi, perchè anteriore di tempo, è una commedia in prosa che intitolò *Il Candelajo.* È piena e traboccante di novellette, di proverbi, di motti arguti e satirici; à lo stile vivace e scorrevole, il dialogo assai naturale e frizzante, ma non mostra garbo nè purezza alcuna di lingua. I caratteri riescono alquanto nuovi; l'intreccio vi procede ingegnoso, e nol si debbe restituire a Terenzio ed a Plauto come convien fare per la più parte delle commedie di quella età; e già vi si scorge la tendenza non lodevole a quella implicazione e varietà estrema di accidenti che toccò l'apice sulle scene spagnuole. Il signor Bartholmès ne fa sapere che Cirano di Bengerac imitava parecchie parti del *Candelajo* nel suo *Le Pédant joué,* ed ancora la forma generale dello stile e del dialogo. Se non che io stimo essere qui il luogo più acconcio per avvertire il lettore che i pedanti flagellati dal Bruno non furono i soli grammatici ed i soli retori; conciossiachè da parecchi passi dell' opere sue e da alquanti personaggi in esse

delineati apparisce manifesto ch'egli ebbe in grandissima uggia quel sentenziare autorevole e quel dottrinare in modi assoluti di assai professori delle università da lui visitate; e segnatamente spiacevagli la intolleranza loro superba ed irosa contra ogni sorta d'ingegni liberi ed inventivi. L'altr'opera da menzionare è un poema latino, ove Bruno spose la sua metafisica intera e il distinse in due parti. La prima intitolò: *De monade, numero et figura*; la seconda: *De immenso et innumerabilibus*. Lo scrisse tutto in esametri commentandoli a luogo a luogo egli stesso in prosa, a imitazione quasi del *Convivio* di Dante, ove il gran poeta dichiarò e chiosò le proprie canzoni. Qui vedesi un verseggiare franco, animato e sempre copioso di comparazioni e d'immagini; vedesi un'arte rara di fare aperti, popolari e sensibili molti secreti di scienza: ma troppo spesso la dizione diviene prosaica ed inelegante, e sì poco limata e corretta da offendere persino le leggi del metro; e quando l'autore costringe il verso (massime nella parte seconda) a descrivere le minutissime ed astrattissime distinzioni dell'ente, e il mena per tutti i tragetti della sua topica e della sua mnemonica, egli diventa barbaro affatto, e somiglia un monaco del settimo secolo ponente in esametri alcuna porzione del trivio e quadrivio.

Ne'Dialoghi *Degli eroici furori* è più parte di

scrittore che in qualunque altra composizione di cotesto filosofo; e replichiamo che se il fino giudicio, il buon gusto e la lima l'avessero meglio assistito, il libro qui ricordato saria da citarsi come un composto mirabile di poesia e di filosofia, tanta è la copia e la pellegrinità delle invenzioni, l'argutezza de' concetti, l'originalità del tutto, l'ardore e il furor vero entusiastico che da un capo all'altro lo scalda. Oggetto de' dialoghi fu descrivere la potenza dell'uomo di alzarsi dalle cose terrene alla contemplazione delle divine; e ch'egli possa adempiere ciò con tale impeto d'affetti e rapimento di tutta l'anima da giungere ad intuire verità trascendenti, ed amar Dio e le sostanze celesti con profondità di sentimento sì fatto da doverlo chiamare convenientemente un eroico furore; ultimo fine del quale sia di poter conquistare la pace che proviene dall'immedesimarsi con l'assoluta verità non diversa dalla libertà e bontà similmente perfetta e assoluta. E perchè gli uomini volgari di tal furore meditativo non sanno, ma sì conoscono tutti un po' l'amatorio, Bruno sotto l'immagine degli amori muliebri descrive le condizioni, i gradi e gli ascendimenti dell'amor nobilissimo, il quale sforzasi d'intuire e godere il vero, il bene ed il bello eterno; descrive le contrarietà che il combattono, le cadute che il ritardano, il conflitto degl'istinti che il divertono ed affliggono. Nei dialoghi della prima parte in-

troduce il poeta Tansillo (nolano pur egli e concittadino perciò del Bruno) a chiosare alcuni sonetti proprj ed altri in gran numero di esso Bruno, i quali procedono con forma nuova, ma poco graziosa di metro; e quanto in loro il concetto è spesso ingegnoso e varia la pittura de'sentimenti, così è quasi sempre infelice, scorretta e disarmonica l'espressione. Vaga è l'invenzione che seguita poco dopo, di fingere cioè il Tansillo e il Cicada e poi Cesarino e Maricondo introdotti non so in qual sorta di galleria, ove sono elmi e scudi con imprese dipinte e motti scolpiti, e dove pur s'ammirano molte tavolette che recano in versi la spiegazione di quelle pitture e parole; e benchè ai tempi del Bruno tale arte di trovare le imprese fosse molto diffusa e se ne scrivessero lunghi trattati, nondimeno è notabile in questi dialoghi la copia e diversità delle figure e dei motti, de'quali parecchi sono affatto nuovi ed originali, perchè simboleggiano i dommi peculiari della metafisica dell'autore. Nel terzo dialogo della seconda parte la gran controversia filosofica intorno alla preponderanza della virtù conoscitiva sull'appetitiva o di questa su quella, viene trattata con una figura molto leggiadra, che è di alcune proposte e risposte degli occhi al cuore e del cuore agli occhi. Ma l'ordinaria trascuranza di stile del Bruno raffredda e disbellisce quel gentile pensiero. Il medesimo è da giudicare

della caccia e trasmutazione allegorica di Atteone con che dipinge il Bruno l'ultimo termine degli eroici furori, ed il quale consiste nella trasmutazione dell'amante nella cosa amata. Nè diversa stima farebbo della invenzione susseguente di nove ciechi rappresentanti nove cagioni abituali, che impediscono e turbano all'uomo la cognizione e il godimento dell'assoluto. Da ultimo, sono poste in iscena due donne, le quali ragionano d'altri nove ciechi d'altra forma e significato; conciossiachè ei personificano il trasmutarsi di tutte le cose e il salir loro e il discendere dal sommo all'infimo della perfezione, passando per innumerevoli stati intermedj. Qui le figure sono attinte alla vecchia favola di Circe, e doppia è l'allegoria; cioè a dire che il senso è allegorico e tropologico insieme; e come il libro è dedicato a Filippo Sidneo protettore del Bruno, così egli con molta graziosa immaginazione fa luogo in questa ultima parte all'encomio dell'Inghilterra e delle sue bellissime donne, principalmente di Elisabetta regina, a cui Sidneo era molto caro ed accetto.

Taluno volle scorgere in cotesti Dialoghi una significazione ancor più recondita, e immaginò che descrivessero l'annullazione intera dell'individuo nell'assoluta sostanza; ma sebbene parecchie frasi vadano forse indicando un simil concetto, altri passi dell'autore e negli *Eroici furori* ed in altri libri sembrano invece af-

fermare la identità e perduranza del nostro spirito. Nel fatto, qui si discorre unicamente dell'ascenso e discenso perpetuo di tutte le cose; e nella prefazione dove il Bruno compendia i proprj suoi dialoghi, egli tace compiutamente di tale annullarsi dell'individuo, nè usa espressioni capaci di far sottointendere sì fatta significanza.

L'altro dettato del Bruno, in cui l'arte sua letteraria e la ricchissima fantasia sfoggiarono e quasi a dire si sbizzarrirono, si è lo *Spaccio della bestia trionfante*, libro il quale sotto la forma di racconti e di allegorie espone le principali dottrine dell'Etica e descrive con raro acume l'abito delle virtù e de' vizj, e quello che sono e dovrebbero essere i concetti e i costumi morali degli uomini. Giove fatto canuto e decrepito viene a resipiscenza, e adunato un gran concilio di tutti gli Dei, ordina con essoloro una generale riformazione del cielo e del mondo. E ciò significa il lume intellettuale rettore e governatore del mondo dell'anima nostra e gli effetti che provengono dalla chiarezza sua snebbiata e cresciuta, ed i quali sono, anzi tutto, il pentimento e il ravvedimento; poi la purgazione e riforma di tutta quanta la vita, secondo i pronunziati della saggezza. A questa occasione si fa la rassegna delle virtù e si definiscono giusta il placito aristotelico, il qual le ripone in un certo mezzo e le costituisce di certo temperamento e

misura. Miste pel libro intero sono le celie alle gravi sentenze e le allusioni satiriche ai documenti severi e magnanimi. Nè si può non ammirare continuamente l'uso peregrino ed inaspettato che l'autore vi fa delle greche favole e il sale comico che dentro vi sparge. E forse da Luciano in giù non erasi letto nulla di simile; e il Tassoni e il Bracciolini v'attinsero ambidue l'arte e il proposito di far ridere le brigate col beffeggiare i personaggi solenni e i portentosi racconti della mitologia classica. Ma nello *Spaccio della bestia trionfante* i sali e le argùzie sono grossolani talvolta e poco decenti, e alla locuzione briosa, espressiva, abbondevole manca nel generale la proprietà, la forbitezza, la sobrietà e l'eleganza toscana.

Come nella metafisica il Bruno cerca per ogni guisa la medesimezza del pensiere e dell'essere, non diversamente in cotesto trattato morale tende a scambiare il bene col vero, il conoscere col volere, l'intuire con l'operare; e a cagione di quel suo principio che gli estremi si convertono, e nell'ultimo fondo degli atti umani dimorar sempre immanente l'atto divino, egli fa una sola cosa della ragione e del diritto, della libertà e della necessità; le quali tutte massime ricomparirono poi con fermezza e rigidezza maggiore nell'Etica di Spinoza e nella filosofia morale dell'Hegel, perocchè il concetto dell'unità

assoluta della sostanza le porta seco quasi come conseguenti di un ampio sillogismo. Occorrono qua e là nel libro, pensieri nuovi e profondi, ancora che sia malagevole il raccorli e connetterli in ordine rigoroso di scienza. Ogni ente trapassa, secondo il Bruno, in successive trasformazioni; e ogni uomo, conforme vive ed opera, dispone e apparecchia a se stesso i proprj futuri trasmutamenti in seno della sostanza una e infinita. Quindi, se vive casto e onorato, preordina la mente e l'animo suo ad uno stato molto migliore per impulso e necessità intrinseca di propria natura. Accade l'opposto per un opposto tenore di opere. Se poi il Bruno faccia immortale davvero l'anima nostra, e dotandola di libertà e imputabilità le serbi una individuale e perpetua coscienza, resta dubioso a dire: in più luoghi de' suoi libri sembra egli opinare pel sì; ma i principj cardinali e la ragione del suo sistema vi contradicono apertamente. Le forme e cause seconde, come apparenti e non sostanziali, aver non possono permanenza vera di essere, ed ogni cosa gira per tutte le gradazioni superiori e inferiori e trasmutasi in tutte le nature possibili.

Predica il nolano la libertà del pensiere e della parola, per quanto non sovverte e non turba profondamente lo Stato, del quale à un concetto assai largo ed assai ragionevole. Prescrive pure che si coltivino, anzi tutto, le virtù civili intese

a prosperare e glorificare il viver comune; loda il lavoro e ne mostra la nobiltà e bellezza non meglio che siesi fatto oggidì da' moderni; biasima il vivere solitario ed ascetico, e sferza l'ozio e i costumi frateschi; nè la risparmia ai protestanti inglesi e tedeschi de' quali irride la presunzione e la vanità di fabbricarsi ciascuno il suo catechismo e la sua religione; e più li censura pel mal uso che facevano delle ricchezze tolte a' frati e preti cattolici; nè si astiene di mostrare l'assurdità intrinseca del domma calvinista circa la salvazione delle anime che esce tutta non dal merito delle opere, ma dal fervore della fede. Non maraviglia che gli fosse impossibile di quetare puranco in Inghilterra e Germania, e la università protestante di Ginevra da sè il cacciasse.

Ma venendo a parlare di Giordano Bruno come di gran metafisico, fa mestieri di bene distinguere in lui il commentatore dell'*Arte magna* del Lullo dal nuovo speculatore di problemi ontologici; perchè veramente ci sembra costui avere posseduto due ingegni e due anime; l'una ingombra di argutezze e di vuote distinzioni e categorie; l'altra piena di un sapere largo, succoso e sciolto d'ogni pastoia scolastica. Dieci e più libri dettò il Bruno per esporre, dilucidare e fecondare quell'*Arte magna*, sperando alla perfine di afferrare una scienza ed una pratica insieme, per la quale si potesse intellettualmente

trovare il vero su d'ogni cosa, combinando e intrecciando le nazioni ed i segni loro mentali con certi metodi determinati. Nella più parte di tali libri, quantunque occupati da vane e minute astrattezze, v'à abbondantemente più di sapere logico e metafisico che in tutte l'opere di Raïmondo Lullo insieme raccolte; e non pertanto il Bruno non cessa di chiamare quell'ingegno fantastico un uomo divino e portentoso. Insomma, di tale ostinata e infelice fatica del nolano non è facile assegnar le ragioni; ma si può indovinare in parte il secreto concetto che a ciò dava occasione e stimolo continuato. È comune ai Panteisti una fede perfetta nel valore obbiettivo di tutte le nostre nozioni; perchè non veggono distinzione sostanziale veruna tra l'idea e l'essere e tra la divina e la umana mente. Del pari, stimando il Bruno che ogni cosa può essere tutto, per trovarsi più legata col tutto che non con la forma propria medesima, [1] venne a pensare che la mente possa da un concetto solo cavarne infiniti, e ad ogni nozione pura ed universale rinvenire una immagine corrispondente, in cui sia quella nozione contemplata come in ispecchio. [2] Tenuto conto di simile credenza originatasi in lui dalla sua speciale ontologia, non par difficile a concepire come il Bruno fosse ostinato a

[1] *Della causa principio e uno.*
[2] *De imaginum, signorum et idearum compositione.*

cercare e sperare un'arte la quale riducesse a unità perfetta di scienza ed a una esatta equazione l'ente reale percepito e l'ente ideale pensato, e ritraesse nell'aggiustata combinazione delle idee la combinazione vera e concreata di tutte le cose; perchè uno e identico essendo il principio della mente umana e dell'universo, l'arte di pensare (dichiara egli stesso) consiste a figurare entro noi con iscrittura interna quello che è figurato e rappresentato di fuori con esterna scrittura.[1] Quindi tale arte dee fondarsi sulla cognizione delle forme e categorie generali de' nostri concetti, i quali afferrano in buona parte la essenza medesima delle cose e le relazioni loro eterne e immutabili. E non è questo convincimento che dà corpo oggidì a tutta la filosofia di Hegel? E non parranno similmente impossibili i due disegni dell'Italiano e del Tedesco, di figurare cioè con iscrittura interna e per semplice divinazione intellettuale l'essere della natura, tramutando le nozioni e le forme logiche in essenze e forme del mondo concreto e finito, e scambiando l'ordine generativo delle cause con l'ordine deduttivo dei sillogismi? Quanto più la mente riesce fertile in ideali composizioni, e ingegnosa a cogliere le analogie e le attinenze remote e poco visibili, più s'ostina ad architettare edificj di splendida apparenza

[1] *De umbris idearum.*

e di fragile fondamento, ingannata dal proprio vigore e dal crescere e moltiplicare della sua vana creazione. Già dètte un esempio segnalato di ciò la smisurata intelligenza del medesimo Leibnizio meditando e sudando gran tempo a trovare una universale lingua e scrittura geroglifica « la quale contenesse una tale » e sì fatta specie di calcolo che raziocinare in » quella lingua e calcolare fossero uno, ed errori » di calcolo e nulla più tornassero gli errori del » raziocinante. Nè io, soggiungèva, dispererei » pervenire a questo nuovo organo e quasi tele» scopio intellettuale se gli anni e i sozj bastas» sero. »[1] E lasciando stare cotal disegno del Leibnizio più discosto assai dalla possibilità dell'esecuzione che dalla verità e sodezza de' principj ne' quali si fonda, noterò qui di passata circa al Bruno ed all'Hegel che la realità obbiettiva de' nostri concetti, la quale io riconosco e confesso,[2] non basta punto per costruire a priori e la generazione delle idee e la scienza della natura. Chè quanto alla prima, una sola profonda illusione può darci a credere che valga la mente nostra a cavare i concetti originali l'uno dall'altro, per virtù di astrazione e comparazione.[3] Quanto alla seconda, e vogliam dire alla scienza

[1] Opera, vol. VI, pag. 203.
[2] Vedi *Confessioni di un Metafisico.*
[3] Vedi *Saggi di Filosofia civile*, vol. II, pag. 29

della natura, sia sufficiente il ricordare che il contenuto de' nostri concetti proviene tutto quanto dall'esperienza e apparisce all'intendimento sempre *post rem* e non *ante rem*.

Ma lasciando in disparte i libri mnemonici del nolano, tocchiamo un poco le opere in cui sviluppò la dottrina propria sulla identità dell'Uno col Tutto. Quivi egli sembra lontano veracemente di qualche secolo dal medio evo, tanto procede franca, sostanziosa e disinvolta la sua maniera di filosofare e di produrre gli argomenti, con tale studio egli fugge il tedioso e aridissimo fraseggiare delle scuole, e ogni cosa asperge di accesi colori e spiegavi una erudizione forse affatto nuova a que' tempi non solo per varietà ed ampiezza, ma perchè va diritta a cogliere il senso riposto degli autori con interpretazioni succose ed inopinate, e col dominare e far riscontri e ragguagli liberamente di tutte le sètte. Con questi libri altresì il Bruno entrò ad occupare un seggio eminente e come a dir solitario nella storia della filosofia del medio evo. E veramente fa qualche disdoro a noi Italiani che gli stranieri sieno stati primi a riconoscere ed ammirare l'altezza della sua mente; il che però non ci dee disporre a minor gratitudine inverso di essi per la cura e imparzialità adoperata a rinverdire la caduta fama di un nostro compatriota. Singolarmente dobbiamo molte grazie al Jacobi, a Adolfo Wagner

e allo Schelling medesimo, il quale in luogo di nascondere quello che tolse in prestanza dal Bruno, come gl'ingegni meschini fanno, l'à invece (sentendosi ricco tanto del proprio) pubblicamente mostrato e dilucidato; azione conformissima alla nobile natura della nazione germanica, la quale, pel senso profondo che à dell'equo e del giusto, suole, meglio di tutte l'altre, rendere agli stranieri ciò che loro appartiene. Affermai che il Bruno occupa un seggio quasi a dir solitario, perchè a me sembra da non dubitare ch'egli, dalle greche scuole in poi, sia il primo metafisico il quale à escogitato un sistema compiuto della monade universale, sviluppandolo con quel maggior vigore di prove e quella connessione, omogeneità e semplicità ch'era possibile ad introdurre in un sistema erroneo nelle sue fondamenta, e paradosso nella più parte delle sue conclusioni. E a dir vero, non si può confondere la teorica del Bruno con quella de'Neoplatonici, in cui qualunque dottrina viene subordinata al concetto dell'emanazione; la quale poi, al dir loro, procedendo di mano in mano a nuove creazioni, si stanca, si assottiglia e corrompe; come lume, che quanto più si dilunga dal centro suo più si perde e meschia coll'ombra; imperciò in quella teorica la materia fu reputata vaniente e come prossima al nulla, e le imperfezioni e i mali delle ultime cose create quasi un errore ed uno smarrimento della

divinità. Ben è vero peraltro che da un lato le massime e le tradizioni de' filosofi della Magna Grecia, e dall' altro i libri de' Neoplatonici furono all' autor nostro il semenzaio usuale e continuo onde trasse i germi delle idee di maggior momento. Il suo sistema ontologico, volendo solo indicar quelle vie induttive e critiche per le quali progredendo il Bruno giunse ad instituirlo, si può stringere negl' infrascritti principj.

§ II.

ONTOLOGIA DEL BRUNO.

Esaminando le cose a noi note per esperienza veggiamo che nulla si fa da un principio pacifico, ma tutto da contrarj principj, e una antitesi universale e perpetua mostrasi in ciascuna realtà come in ciascuna idea. Il finito contrapponesi all' infinito, il mutabile all' immutabile, il tempo alla eternità, ogni contingenza fa richiamo al necessario, ogni possibilità all' atto, il minimo al massimo, il numero all' unità, e così seguita per mille altre categorie. Ora, ogni dualità e contrarietà non sussiste assolutamente per sè, ma conviene o che l' uno de' termini vinca e distrugga l' altro, ovvero che un terzo termine superiore componga l' armonia e il contemperamento di entrambi. Difatto, questo vede la ragione appena esce dalle cose relative ed accidentali che ne

circondano. Nell'immenso e nell'eterno le mutazioni divengono immutabilità, e i movimenti compaiono immobilità: d'ugual maniera veggonvisi dileguare le contingenze e confondersi col necessario, e la possibilità e l'atto si uniscono e s'immedesimano. Quante opposizioni mai si risolvono quivi in omogeneità e identità! Nell'universo da pertutto è centro, da pertutto è periferia, il finito diviene infinito perchè indefinitamente prosiegue e da ogni lato fuggono i limiti, e i mondi sono innumerabili. La velocità suprema equivale al perfetto riposo e l'ultimo della corruzione è il primo della formazione. Nella immensità il circolo coincide colla retta, l'infinitamente minimo coll'infinitamente massimo, e l'unità coincide colla infinita moltitudine, la quale non è più numero.

D'altra parte, in fondo ad ogni trasformazione o di materia o di spirito rimane identica la sostanza, che è sempre uguale ed illimitata, e che è tutto in potenza e non è niuna cosa in atto determinato. Che se la materia diversifica dallo spirito, avvi qualcosa di comune, di sostanziale e d'immanente che all'uno e all'altro è subbietto e non è mera privazione e dinegazione di tutte le forme, sibbene è il lor virtuale ed eterno principio. Dal complesso di ciò si dee pertanto inferire che v'à un ente universale e assoluto, il quale è uno e parimente è ogni cosa. E il quale è principio in quanto rimane in se stesso ed è causa

in quanto opera e si manifesta, sebbene sia sempre *un artefice interno* che forma e figura ogni sorta di esseri dal di dentro e non mai dal di fuori. Nell'intima sua unità ed essenza bisogna poi che le antitesi discompaiano, o, a dir meglio, s'uniscano, e s'indentifichino, perch'egli debb'essere pensiero e realità, oggetto e subbietto, minimo e massimo ec.; egli è talmente materia che non è materia, talmente forma che non è forma, e talmente anima che non è anima, conciossiachè egli è *il tutto indifferentemente.*

Nell'ultima semplicità sua, che è insieme sostanza, cagione e principio d'ogni cosa, ed è potenza passiva ed attiva, possibilità ed atto, perfettibilità e perfezione, l'ente assoluto non è conoscibile nè cogitabile in guisa veruna. Ma la sua manifestazione prima è la forma intelligente del mondo, l'anima del creato, la quale à per necessità di natura mandar fuori del suo seno tutte le forme di cui la materia rimane capace, e qualunque parte di essa condurre a tutte le possibili trasformazioni, sì che ogni cosa paia in ciascuna cosa, perchè questo è il fine e la perfezione dell'universo. Onde tre punti essenziali convien distinguere nella suprema unità e nello interminabile suo spiegamento: *la divinità che è tutto, l'anima del mondo che fa tutto, i mondi particolari che fannosi tutto.* Intimamente per altro la sostanza del mondo è subbietto e forma, azione

e passione, causa e principio, dacchè bisogna che sia un atto sostanzialissimo in cui risieda l'efficienza di tutto, e parimente è necessario che sia un infinito operato rispondente all'infinita potenza di operare. L'anima del mondo poi, in quanto è cagione di attività, è propriamente forma, e in quanto è principio, elemento e passività è propriamente subbietto o materia. Tre specie di forma o di causa occorre di contemplare e distinguere, la efficiente, l'operativa e l'ideale o finale; con la prima ogni cosa può essere: con la seconda ogni cosa è fatta; con la terza ogni cosa è pensata e idealmente determinata. Ma nel profondo della sostanza tali tre forme coincidono, avvegnachè la intellettuale predomini, ed ogni forma è nella più intrinseca essenza un'idea. Quindi la natura e l'universo intero visibile sono per un rispetto la medesima attività di Dio, la quale senza fine si esplica e dà ricetto e compimento a se stessa dentro *un immenso, maraviglioso, eterno, vivente e sacrosanto animale.* Dall'altro lato, è l'eterna fattura sua, il subbietto in cui perpetualmente opera l'infinito effetto d'una infinita efficienza; con questo che l'efficienza medesima è nell'effetto implicata e il supremo artista è vivente nell'opera propria. Del pari, la natura da un lato è specchio, immagine e simulacro della mente divina; dall'altro è quella mente medesima la quale con la realità si unifica;

e il vero concreto è l'essere ne'suo' aspetti infiniti e nelle sue mutabili differenze.

Le forme poi individuali si determinano e specificano secondo le peculiari condizioni e disposizioni delle parti della materia; e tutte esse spiegano nel tempo e in ciascuno aspetto distinto e separato della materia comune ciò che la sostanza racchiude in sè simultaneamente e implicitamente; il perchè ella è una insieme ed è tutto; e quanto le forme individuali partecipano più della universalità e dell'essere potenziale, più compaiono perfette e durevoli, come si scorge negli astri e negli altri corpi celesti. Del pari, in ciascuna di tali forme (perchè v'è presente la forma prima efficiente, la quale è tutto,) giace latitante più o meno l'anima, l'intelligenza, la vita; ma lo spiegarsi e il mostrarsi di fuori della vita, dell'anima e dell'intelletto à dipendenza dalle disposizioni proprie di ciascuna parte del subbietto.

Quello poi che in loro è divisione e numero, corrompimento e distruzione, è mero accidente e fenomeno, perchè nella sostanza comune e nella forma sua prima e infinita non cade nè numero nè divisione; e il corrompersi e il distruggersi compongono una interminabile vicissitudine di modi, figure e accidenti.

Ogni cosa è veste e sembianza d'un medesimo ente, il quale è moltimoda unità, ed è un

atto assoluto d'infinita efficienza che si esplica e compie in infinite forme di sè medesimo.

§ III.

BRUNO E SPINOZA.

Faremo brevissima nota delle precipue differenze che fra l'ontologia del Bruno e dello Spinoza intervengono. Le simiglianze pajono meno da rilevarsi, perchè la più parte di esse viene indotta naturalmente dal comune concetto che ebbero i due filosofi dell'unità sostanziale dell'infinito e dei finiti. Solo è da avvisare la somiglianza loro speciale nel concetto della materia, in modo che i medesimi argomenti e quasi le parole stesse vi adoperano. Il Bruno à preceduto lo Spinoza di pressochè un cent'anni, ma non si à indizio che il secondo conoscesse i libri del primo e se ne giovasse. Le differenze poi principali fra le teoriche loro sono, per quello che noi ne stimiamo, le infrascritte.

1° Spinoza move dalla sostanza, Bruno dalla causa; quegli parla di attributi e di modi, questi più volentieri di atti e di forme; l'uno vede per ogni dove attinenze d'identità, l'altro attinenze di attività.

2° Spinoza inalterabilmente geometrizza deducendo in ordine rigoroso di sillogismi; Bruno così analizza e induce, come sintetizza e dedu-

ce. L'uno è scarno, freddo, aridissimo; l'altro è fiorito, acceso, abbondante.

3° A Spinoza sta in mente di possedere una idea adequata di Dio; Bruno crede non concepirlo affatto, se non per immagine e similitudine.

4° Spinoza pone (come si proverà meglio più avanti) una infinita reale multiplicità, e l'unità sua è subbiettiva ed apparente. Bruno invece assorbe ogni cosa nella reale unità, semplicissima e pure feconda, dell'universo.

5° Nessuno vince Spinoza nella potenza di costruire e connettere scientificamente una teorica astratta la più rigorosa e coerente che forse si legga negli antichi e moderni; nessuno è da anteporre al nolano per l'acutezza, la vastità, la copia, la critica, la erudizione e la fantasia.

6° Il primo quasi estingue la vita, la volontà e l'efficienze, riducendole a estensioni e concetti; il secondo invece sparge la vita, l'efficienza e il pensiero per tutto e nelle più inerti ed insensibili parti della materia.

7° L'uno ristringe la natura nelle angustie de' suoi sillogismi; l'altro allarga i pensieri, quanto l'esperienza propria dilatasi, e fin dove giungono le congetture e le ipotesi.

8° L'uno sembra conoscere la sola dialettica; l'altro avvisa tutte le facoltà della mente e tutte le fonti del vero; autorità, raziocinio, esperienza, evidenza e fede.

9° Spinoza non vede o nega il pericolo de' suoi dommi per la educazione morale e prosperità civile degli uomini. Bruno pur tanto se ne accorge, rispetto a' suoi, che vuole se ne faccia una dottrina compiutamente esoterica.

E qui ne si conceda osservare per digressione come lo Spinoza fu ammirator grande di Niccolò Machiavello e del suo libro del Principe. Ingegni dissimilissimi per la forma delle facoltà mentali e dei metodi, si riscontrarono pure nel temerario coraggio di sottomettere qualunque cosa alla inesorabilità del vero o di ciò che reputarono tale.

Machiavello (chi nol sa)? fu tutto pratico, positivo e sperimentale; Spinoza tutto dogmatico, speculativo e sillogizzante; ma il primo nel costruire l'arte politica fece astrazione dai rispetti morali quanta ne avrebbe fatta cercando non già le accidenze degli atti umani ma quelle del puro getto dei dadi. Similmente, Spinoza obbedì alla forza deduttrice dei suoi teoremi con tanta perseveranza e arditezza come se la coscienza del genere umano non fosse esistita. Bene, di tale specie di stoicismo intellettuale e scientifico vennero pagati durissimamente dai posteri. Chè da una parte, ogni perfidia astuta, ogni arte sottile di tirannia fu domandata machiavellesca; e d'altra parte, l'effigie dello Spinoza si disegnò contraffatta e feroce e con in mano un fascio di

serpi, simbolo de' suoi sillogismi. Nè l' innocenza della vita e la purità dei costumi il poterono salvare dall' odio e quasi dall' abbominazione delle moltitudini. Zelo esagerato e negli effetti suoi lacrimevole, ma pur bello nella cagione istintiva che il move, mostrando come sia vigoroso nell' uomo il sentimento e il bisogno della moralità, che non soffre essere combattuto nemmanco speculativamente, volendo signoreggiare ogni cosa e perfino la libertà e spontaneità del pensiero. Questi veri balenarono alla mente del Bruno in confuso, e li chiamò piuttosto sociali necessità che indizj e testimonj della libertà individuale e della nostra natura imputabile.

Per compiere i nostri cenni sulla scienza del Bruno è da registrare qualche opinione sua importante circa la cosmologia. Nessuno ignora ch' egli fu tra' primi ad accettare e difendere il Sistema Copernicano, al quale seppe connettere con molti stretti legami le idee e i principj della sua metafisica, e altresì ne dedusse parecchie teorie ardite, allora, ed originali. Disse innumerabili i mondi, proprio e interiore il lor moto, alcuni splendenti ed alcuni opachi, siccome il nostro, e l' infinito spazio riempiuto dall' etere, affatto diverso in natura dall' aria che ne circonda. Pronunciò, benchè in modo confuso, la scoperta delle macchie del sole, e più chiaramente parlò della universale gravitazione de'

pianeti. Disse tutte le cose materiali tendere alla forma rotonda, ma la figura della terra ricevere la rotondità in modo imperfetto. Delle comete affermò che sono veri pianeti, aggirantisi come gli altri d' intorno al sole. Ò certo letto più d' una volta che Cartesio attingesse dal Bruno il suo supposto dei vortici primitivi: ma in nessuna dell' opere del nolano, da me vedute, ò incontrato mai tal concetto, e a provare che non vi sia credo validissimo il testimonio, che indirettamente ne fa l' Uezio in quell' amara censura che scrisse della dottrina ed originalità del Cartesio, dove raccoglie ed enumera minutamente ciò che Renato accettò dal Bruno. Ma rispetto ai vortici primitivi non dice motto, e, in quel cambio, presume avere Cartesio trovato il germe di quelle idee presso talun cosmologo greco di cui cita il nome e i passi correlativi. Francesco Arago nell' annuario del 1843 dice essere stato primo il Bruno a parlare del moversi del Sole intorno al proprio asse, ma non allega il testo, nè a me vien fatto di ritrovarlo.

Quanto è alle somiglianze tra Bruno e Schelling, noi le verremo avvisando partitamente un poco più innanzi, quando l' ordine delle materie il ricercherà.

§ IV.

DELLA FILOSOFIA TEDESCA.

Noi non pensiamo che possa intendersi bene la mente e la ragione di questo dialogo di Schelling, se non sappia il lettore connetterlo per innanzi con la storia delle idee filosofiche nate e propagate in Germania a questi ultimi tempi, e singolarmente da subito dopo la scuola di Kant insino alla presente scuola di Hegel. E, come toccammo in principio, avendo quella generazione d'idee vestito un carattere specialissimo e diverso pur tanto dalle opinioni nostre ordinarie, sarà bene delinearne un breve ritratto che serva d'introduzione a studj più larghi e a giudicj più consumati.

Nella storia della filosofia d'un popolo sta senza dubbio l'immagine più scolpita dell'indole del suo pensiero, e questa poi riceve una forma propria e qualitativa da tutte insieme le condizioni peculiari della stirpe, del clima, del paese, del governo e d'ogni rimanente che costituisce e differenzia una gente da un'altra. Agl'individui non manco che alle nazioni il più difficil negozio è forse di temperare ed equilibrare in modo le facoltà e le propensioni della mente e dell'animo da non eccedere troppo nè

troppo difettare in nessuna. Il qual giusto temperamento quando non è fatto, e quasi mai non si fa, le doti medesime sortite con grande abbondanza dalla natura si convertono frequentemente in nostro pregiudizio, e perdono buona parte del frutto loro. Ai Tedeschi fu dalla natura largito un senso fino e profondo dell' intima vita dell' animo, e una virtù vigorosa e perseverante di chiudersi ne' labirinti delle astrazioni. Quindi in loro diviene sì forte e persuasivo l' istinto morale; compare sì manifesto l' assiduo e riposto lavoro dell' intelletto e della coscienza, prepondera sì fattamente ed in ogni cosa la spiritualità, sorgono sì frequenti le aspirazioni religiose ed ancora le fantasie e l' estasi del misticismo. Ma nell' umile e permanente terrestrità in cui tutti viviamo, le cose spirituali sono meschiate continuo ed anche in parte subordinate alle sensibili e materiali; e le forme del pensiero non tanto ci aiutano a interpretare la natura, quanto essa con le rivelazioni sue palpabili, schiara, fertilizza e corregge il pensiero. Similmente, nella vita il pensiero non è fine a sè stesso, come nè anche il bello, come nè anche il bene speculativo, ma tutte tali tre cose sono strumento nobilissimo dell' azione e del pratico perfezionamento. Da ciò si cava che la speculazione, chiudendosi troppo in sè stessa e troppo dimenticando i fatti esteriori e le suggestioni del senso comune, rischia di fabbricare

di pure dottrine formali, vuote di realità e di vita e solo splendidissime nell' aspetto. E in egual modo, il pensiero, cercando tuttogiorno sè stesso e quasi dimenticando di essere mezzo e non fine, altera quella proporzione che dee serbarsi tra l'idea e l'azione, tra il sapere e l'applicare, tra la scienza utile, feconda e maneggevole e una speculazione ambiziosa e involuta, troppo dilungata dalla sapienza; imperocchè di tal nome fregiarono i savi con gran ragione il maturo sapere, il quale s'immedesima sempre con le realità umane e sociali, e fa più caso e stima d'un atto virtuoso e d'un civile perfezionamento che del teorema più bello e difficile d'Apollonio e d'Euclide.

Ora è forte da dubitare che la nazione germanica non indulga troppo a sè stessa lasciando correre le stupende sue facoltà di astrarre e di speculare per vie ardite ma sterili, e ritirandole più che non si conviene dai fatti e dalle dottrine del senso comune; e sì non le costringa a ruinare nel paradosso; con tanto più di pericolo in quanto l'ingegno suo è ricchissimo, il lavoro è indefesso e ostinato, l'acutezza del meditare maravigliosa e non mai pareggiata altrove. Con tale concetto dell' indole intellettuale degli Alemanni a noi sembra che la più parte della storia della filosofia loro si lasci capire e penetrare nelle cagioni.

Quello che il genio di Kant vi operasse non

è oggimai mente culta in Italia che non conosca. Forse non dovea costui radunare e conchiudere quasichè tutta la filosofia in quell' ardua ricerca delle relazioni e dei nessi tra il subbietto e l' obbietto. Ma certissimo è ch' egli s' addentrò in quel problema in guisa novissima, e con un tale acume di analisi che mai forse da Aristotele in poi non s' era veduto il simile: Kant è vera e durabile gloria della Germania. A due specie di risultamenti pervenne la sua *Critica della ragion pura:* ad avvisare e illustrare buon numero di fatti domandati di coscienza, e a negare la possibilità d' una dimostrazione apodittica e propriamente scientifica del mondo esteriore, quale ci apparisce e quale vien giudicato da noi per virtù dell' intuito o persuasione dell' istinto. A rispetto di tale ultimo risultamento, non è dubbio che la dottrina di Kant riuscì affatto negativa, siccome quella anteriore di David Hume; e dove pel filosofo inglese il mondo intero si risolvea in un oceano di apparenze vote e mutabili, pel filosofo di Kenisberga tutto si risolve in concetti e in idee che mai non afferrano veruna realità sostanziale e nemmanco quella del subbietto proprio pensante.

A procedere ordinatamente e razionalmente, qui fassi luogo a determinare qual via rimanesse da correre agl' ingegni investigatori dopo le conclusioni negative di Kant. Se io bado ai principj

fondamentali del metodo da me professato e al senso che aver mi pare del giudicio usuale de' miei paesani, ei si conveniva battere francamente due vie. Considerandosi da prima che le meditazioni di Kant con negare la possibilità d' una scienza dimostrativa delle somme verità non però aveano distrutto o minimamente scosso e infiacchito le credenze comuni e i pronunziati direttivi e supremi, secondo cui si governano tutte le scienze e le arti, era spediente di proseguire a cercar la notizia e la ragione dei sommi principj alla maniera socratica. E per non confondere insieme la parte, direi, superstiziosa e volgare della logica naturale colla sincera e legittima, occorreva di scandagliare per bene tutti gli adagi del senso comune, cercarne i caratteri universali, divisarne la connessione, segnare con diligenza i confini tra la certezza e l' opinione, e adempiere tutto ciò non già in nome d'altri principj o superiori o diversi (chè non esistono), ma riandando con più solerzia la storia sincera del pensier nostro e de' suoi criterj, e adoperando quell' arte medesima giusta la quale le scienze domandate positive riflettono sopra sè stesse e giungono a misurare il valor delle prove e i gradi del vero, ogni cosa secondo il lume innato dell' evidenza. [1]

A coloro poi i quali intendono di far pro-

[1] Vedi *Dialoghi di Scienza prima.*

gredire a ogni modo la filosofia pura dimostrativa e procacciano di dar prova apodittica delle credenze universali istintive, rimanea da visitare e considerare una per una le orme stesse di Kant e vedere quali fossero state segnate da piede messo in falso, quali bene impresse e non cancellabili; conciossiachè non dovea credersi senza più altro esame che non potesse l' umana ragione richiamarsi in maniera alcuna dalla sentenza di quel metafisico; e a reputarla esorbitante e contradittoria in parte con sè medesima non mancavano buoni argomenti. Per fermo (a toccare qui di alcuni), Kant, come ogni altro filosofo, anzi come ogni mente umana, fondò la realità e certezza delle sue negazioni in nome e in fede del principio supremo della identità e della ripugnanza, rimosso il quale, vien meno ogni facoltà così di affermare come di negare veruna cosa. Ma se pur la virtù universale e assoluta di quel principio deriva dagli schemi, dai concetti, e dalle idee, vuote d'ogni valore obbiettivo; e se l' autorità sua meramente consiste in ciò che la forma categorica e subiettiva dell'essere e l'altra del non essere ricusano di fare unità nella mente, la critica intera di quel filosofo si volge di necessità in un paralogismo perpetuo; e gli manca a un tratto qualunque modo volgare o scientifico di dar prova delle sue negazioni. Per contra, se la virtù di quel principio supremo non è bugiarda,

ma è inconcussa, patente ed irrepugnabile, come possono darsi le antinomie? e cioè a dire, come può il sì e il no d'una tesi riuscire ugualmente vero e ugualmente falso per intima e necessaria costituzione del nostro intelletto? E ancora, se quel principio universale e assoluto non dà nel nulla, v'à dunque un' assoluta certezza e però un obbietto assoluto di lei; perchè il vero è sempre il vero di qualche cosa. Quindi gli schemi e i concetti afferrano alcuna verità e realità sostanziale e assoluta[1] contro l'opinare di Kant e della sua scuola. Del pari, Kant riconosce nello spirito umano una facoltà sensitiva, ed una potenza occulta di applicare i concetti ai fenomeni; poi nega a dirittura il subbietto in cui tali facoltà ineriscono e si sustanziano. Ma non so per quale astrazione si possa mettere in forse e nascondere a noi stessi l'attività e passività nostra, la quale mostrasi evidente e immediata nell'atto medesimo della negazione. Certo è che la percezione debitamente avvisata e indagata nella realità sua, rende non minore testimonianza dei fenomeni che dei subbietti da cui provengono: e dire che quell'entimema *ego cogito ergo sum* à bisogno di venir dimostrato non in quanto al fenomeno del pensiere, ma in quanto sono io che penso, o a par-

[1] Vedi *Dell' Ontologia e del Metodo*, pag. 22 dell' edizione fiorentina; e vedi anche *Confessioni d' un Metafisico*.

lare con più esattezza, in quanto il pensiere è pensier di qualcuno ed è atto di qualche agente, mi sembra una vuota e sofistica speculazione, e mai per vero non cadde in mente a veruno degli avversari della filosofia cartesiana. D'altra parte, pronunciare che la mente nostra possiede a priori il concetto di cagione, di sostanza, di spazio e simili senza conoscere per via diretta e immediata la realità di alcuna cagione, d'alcuna sostanza e d'alcuno spazio, è pronunciare proprissimo che possa taluno intendere il valore d'una idea e d'una rappresentazione ignorando affatto l'ideato e il rappresentato loro; vale insomma figurare che un cieco nato giunga per voci o per toccamenti a capire quello che sono i colori. Bastano tali cenni (pensiamo noi) a persuadere che la critica della conoscenza dovea rivedersi e di nuovo riscontrarsi colla storia fedele dei fatti. Ma ripetendo e rifacendo in gran parte l'opera faticosa di Kant, era spediente valersi della bontà del suo metodo, il quale non sempre in risguardo dell'uso fattone, ma sì in risguardo dei principj e della ragion generale può dirsi essere stato positivo e sperimentale, per quanto il sostiene la forma speciale degli studj metafisici.

Ora, tutto il contrario di ciò videsi praticare dai filosofi di Germania; perchè ricevendo come veri ed irreprobabili i risultamenti negativi della critica della ragion pura, solo non ne ac-

cettarono il metodo. Jacobi, non contento di opporre al dubbio scientifico (a così domandarlo) di quella critica gli adagi inconcussi e fecondi della ragion comune, si riparò ad una facoltà superiore e assai misteriosa, da cui gli parea venire afferrato il vero per una sorta di mistica intuizione; e non solo reputò la ragione inabile affatto a costruire la scienza, ma condannolla a doversi avvolgere di necessità nell'errore, quante volte operi con la sola virtù e potenza propria.

Altri filosofi o più arditi o più impazienti cercarono nella cognizione diretta dell' assoluto un' assoluta scienza e una esplicazione teorica dell'intendimento umano e dell'origine delle cose, non curandosi però di dedurre le loro dottrine o dall' attenta osservazione psicologica o dagli assiomi del senso comune o da' principj evidenti ed irreprobabili eziandio al guardo severo e scrutatore della scienza; ma segnando una via molto nuova tra l'ipotesi e l'induzione, tra il dimostrare e l'indovinare, e alzando quasichè sempre i sistemi loro amplissimi sopra uno o più paradossi; e quindi svegliarono nelle moltitudini un po' di quello sbalordimento che gli Eleati e gli Stoici inducevano sulle prime ne' sapienti d'Atene e di Roma. Oltre a ciò, attribuendo eglino la necessità delle negazioni kantiane alla limitazione e impotenza intrinseca dell' intelletto, parlarono

tutti d'una ragione sopraeminente che penetra la essenziale verità delle cose e non induce, ma *costruisce* il sapere.

Antesignano di tale drappello fu il Fichte, ingegno originalissimo, il quale credè ne' suoi primi studj di proseguire e ampliare la kantiana filosofia, dandole maggiore unità e ponendola (com' egli stimava) per rigore dimostrativo in ischiera colle scienze esatte del calcolo. E perchè quella fa intorno da sè dileguare ogni realità salvo gli schemi e i concetti, in mezzo di cui compare e mantiensi il *me rappresentativo*, Fichte dichiarò quel me, con insieme i pensieri e le sensazioni, il solo e vero assoluto; il che trasformava issofatto la psicologia in ontologia. Egli non volle quel me (come presso Kant) una cosa inerte ma produttiva, non finita ma infinita; lo immaginò, sotto una certa considerazione, conscio dell' attività propria e, sotto una cert' altra, non conscio. Immaginò il primo, perchè il me pone sè stesso o, vogliam dire, si crea con l'atto medesimo per cui si fa consapevole,[1] e innanzi del quale atto in niuna maniera non esisteva. Immaginò il secondo, perchè al me come attività pura infinita manca la coscienza di sè e degli atti proprj, la quale poi nasce da ciò, che tali atti per una sorta d' inciampo causato alla forza produttrice infinita, l'astringono a riflettere sopra sè

[1] *Della dottrina della Scienza*. § 1. Primi Principj.

stessa e in qualche modo la limitano e la determinano. Da tale specie di contrazione della attività propria sorge la consapevolezza insieme di sè e del limite suo domandato da Fichte il *non me*. Intuire le limitazioni della attività libera ed infinita di sè medesimo è sentire e percepire; e le varie specie di limitazioni e rappresentazioni sensibili costituiscono la vera e sola realità obbiettiva, il mondo intero delle cose che perciò si raccoglie tutto nel nostro me, il quale è a un tempo medesimo subbietto ed obbietto, centro e periferia di qualunque esistenza. Perchè poi la virtù profonda ed efficiente del me è infinita, non ponno i limiti che le assegna esso stesso fermarla durevolmente; ma quella li rompe e soverchia; onde al me è necessario, a voler proseguire ad ogni attimo di tempo la coscienza di sè medesimo e delle sue idee, rimovere e rinnovare incessantemente i suoi limiti, e così in infinito variare e moltiplicare la propria sensibilità e la rappresentazione delle cose.

In questa dottrina del Fichte e nella maniera speciosa onde viene esposta, mostrasi spiegatamente la molto singolar natura della filosofia tedesca, e seguiterà poi a mostrarsi negli autori che a lui succederanno; laddove Leibnizio e Kant non ne avevano dato per addietro salvo che pochi indizi, il primo piuttosto nella materia che nella forma, il secondo per lo con-

trario più apertamente nella forma che nella materia. Non deve pertanto alla nazione germanica recar maraviglia se intorno all' ontologia di Fichte e di chi il seguitò, il giudicio loro e quello degli stranieri per nulla non si raffrontino. Noi italiani conservando tuttavia molte tradizioni della scuola di Galileo, e filosofando, come dire, alla piana, e con forse soverchia semplicità antica, ci sentiamo astretti a riputare la teorica del Fichte cadevole in ogni sua parte e fantastica. Posto che nel me si giaccia il vero Assoluto e il vero Infinito, del sicuro, ei deve rispondere al concetto necessario e comune dell' Assoluto e dell' Infinito, e però dee capire in sè tutta la pienezza dell'essere. Ma privare l'ente perfettissimo di consapevolezza e d' intendimento e figurarlo ignaro e cieco del proprio agire, talchè gli sia necessario, ad acquistarne coscienza, di porre limite a sè medesimo e dividere sè stesso in attivo e passivo, in cagione ed effetto, pare a noi un concepimento mostruoso ed assurdo. Del pari ci diventa contraddittorio il pensare che la pienezza dell'essere o, vogliam dire, l' infinito possa in niuna guisa terminare sè stesso, farsi, cioè, deficiente o nel subbietto o negli attributi, e neppur conseguire quello che cerca con immensa energia, la notizia di sè medesimo e dell' opere sue; conciossiachè vedendo egli sè medesimo in quanto è finito dal non me, e in quanto è pas-

sivo e sensibile, vede in effetto l'opposto della propria natura assoluta, scorge un'apparenza, un modo, un'affezione del me, e non il me in sostanza e in infinitudine; però, ripetiamo, egli è consapevole non dell'essenza sua vera, ma unicamente delle sue determinazioni mutabili e successive.

Se poi il Fichte, escludendo affatto la contemplazione del solo e vero assoluto e infinito, pensa unicamente di spiegare coll'ipotesi sua le origini dell' atto medesimo di coscienza e quello che sieno le cose esterne e la percezione de' lor subbietti, ognun conosce l'infinito e assoluto, posti da lui a priori, convertirsi in mere apparenze, e continuare egli insieme coi puri Kantiani ad aggirarsi nel relativo e nel contingente; anzi pur sembrerebbe che non potendo egli scoprire l'ente primo e assoluto, procacci di compensare la scadente qualità colla quantità, fabbricando tanti assoluti e infiniti quanti ci sono uomini. In secondo luogo diremo che negando la sua dottrina, l'esteriorità delle cose reale e concreta dilungasi più che mai (conforme il nostro sentire) dallo scopo della filosofia teoretica, il quale debb'essere di cercare e produrre, se puossi, alcuna dimostrazione scientifica delle credenze universali e invincibili del genere umano. A Kant era sembrato che la filosofia pura razionale non avesse modo veruno nè di provarle nè di negar-

le. Si aggiunse da Fichte che quella filosofia risolutamente nega e contraddice gli adagi del senso comune.

Del resto, agli Alemanni par tanto bella e nobile l'audacia del pensiero quanto quella dell'opere; e insorgere contro al senso comune in virtù d'una speculazione originale e profonda è agli occhi loro coraggiosa libertà di filosofare. Quindi la dottrina del Fichte mosse alto rumore e durevole; e piacque altrettanto quella sua dialettica sottilissima, piena di forme austere, accattata dai geometri, progredente per astrazioni infinite e acconcia più che mai a nudrire di lento e laborioso cibo le menti de' suoi paesani. Se qui poi fosse luogo a discorrere d'altro che di scienza metafisica, loderei a cielo il carattere nobilissimo di quel gran cittadino, il quale se non imitò Socrate nella semplicità e naturalezza de' metodi, ben lo imitò in cosa più bella, più profittevole, più santa, nell'impugnare le armi a pro del paese suo, sforzandosi di cacciare di là dal Reno il francese invasore.

Ogni idealismo assoluto e con sè medesimo coerente si risolve in panteismo; così fu degli Eleati, così avvenne del Fichte, perocchè le idee non escono mai dalla sfera loro, per entro la quale sono congiunte tutte egualmente dal nodo fatale della necessità logica, e tutte risolvonsi in altrettante determinazioni dell'essere astratto e in pre-

dicamenti generali ed innumerevoli d' un sol subbietto. I discepoli suoi con più manifesto discorso avvisarono nell'ultimo fondamento del me il primo ed unico Ente di cui le esistenze individuali sono ombre e riflessi. E a questa deificazione dell'universo erano apparecchiati in Germania tutti gli spiriti, sì per cagioni estranee ed accidentali, sì per proprie e durevoli.

Ne' settentrionali il circostante mondo della natura adempie effetti molto diversi che ne' popoli del mezzodì. In questi l'amenità somma de'luoghi e del cielo e l'indole di loro immaginazione induce sensi gaj, voluttuosi ed espansivi; laddove l'aspetto severo e malinconioso delle terre del nord suscita negli abitatori un sentimento profondo e solenne, che ravviva in loro le intuizioni dell' infinito e le mistiche fantasie. Chiaro è che il panteismo propagando la divina sostanza in ogni minima particula della natura porge alimento copioso a quelle tendenze e gusti del genio teutonico. Molta soddisfazione ancora ricevono dal panteismo la virtù di lui astrattiva e dialettica, e il bisogno e la speranza di spiegare l'inesplicabile. Conciossiachè non v'à dubbio che le astrazioni e i ragionamenti a priori versano più volentieri ne' giudicj analitici il cui fondamento è l' identità; e questa per sè sola mena da ultimo all' unificazione di tutte le cose. Del pari non è da negarsi che il panteismo con assomigliare il

finito all' infinito e viceversa l' infinito al finito, sembra porgere via a spiegare l' origine della natura e l' essenza intima delle cose; laddove la teorica della dualità, rompendo ogni proporzione e ogni simiglianza tra l'universo e il divino autor suo, rende que' problemi insolubili e inescogitabili affatto.

A queste ragioni ferme, intrinseche e peculiari alla nazione germanica s'aggiunsero altre transitorie e fortuite, fra cui noteremo lo studio e l' ammirazione passionata per le cose orientali e segnatamente per le indiane, la scienza nuova della storia, che facea scorgere da ogni parte in seno delle nazioni una mente divina che in loro si manifesta e cresce più sempre di luce e d'influsso, e la controversia famosa insorta fra Jacobi e Mendelssohn, la quale rivocò in memoria e in onore le opere di Spinoza.

Comunque ciò sia, ripeto che nel sistema di Fichte pensossi di vedere adombrato un panteismo ideale, e che tal concetto di unificare sostanzialmente il mondo con Dio à proseguito e tuttora persiste a dominare in Germania presso i filosofi razionali.

§ V.

SCHELLING.

Al problema intorno di cui sudavano i metafisici, cioè di fondare lo scibile umano in alcun che di assoluto e spiegare teoricamente quello che sieno il subbietto e l'obbietto e qual nodo congiunga le idee con le cose, Schelling, mente vasta e poetica, diè tal soluzione.

Il subbietto e l'obbietto, le nozioni e le sussistenze, il finito e l'infinito e l'altre antitesi reali o intellettuali debbono sciogliersi e dileguare in un termine superiore, a tutte comune e principio e ragione somma di tutte. Imperciò l'assoluto è la indifferenza del differente, ed è la medesimezza del subbietto e dell'obbietto, del reale e dell'ideale, del finito e dell'infinito, e così prosegui per l'altre antitesi. Quindi l'assoluto permane uno in perfetto modo, ma non di vuota, astratta e infeconda unità come quella di Parmenide, ma di piena, concreta ed attiva, come quella di Plotino e di Bruno. Egli si esplica adunque e si manifesta in una pluralità infinita di atti e di forme. In questa le antitesi ricompaiono tutte con largo e contrario sviluppo, stantechè la differenza vera è l'opposizione, ed ànno radice in lei ogni varietà e ogni pluralità. Ma d'altra parte, perchè la sostanza è una e medesima da per tutto e l'iden-

tità di lei è l' essenza ultima delle cose, dee da per tutto trasparir fuori l' identità, e sempre dee potersi avvertire nei termini delle antitesi un parallelismo costante ed analogo, e una propensione continua a entrar l' uno nell' altro e a ricomporre l' unità e la medesimezza perfetta onde sono usciti.

L' Assoluto esplicandosi e producendo intorno da sè il moltiplice, non può non operare con divino intelletto, perocchè in lui ragione e realità compiutamente si compenetrano; quindi la natura per ogni dove si mostra sapiente e sembra in ogni special creazione attuare una idea divina; ma tal ragione vuole anco essa esplicarsi e conseguire la consapevolezza sua propria e la notizia distinta di quel che opera oscuramente nella natura, senza di che non parrebbe essere ragione vera. Segue da ciò che l'antitesi tra il subbietto e l'obbietto, e però tra il pensiero e le sussistenze, è da aversi per primaria e fondamentale; e nondimeno, in virtù della legge suprema d' identità, l'analogia e la correlazione intima dei termini suoi è tanta che pur nel presente dialogo Schelling vienla rassomigliando a quella che passa tra l' impressione e il suggello e tra l' oggetto specchiato e l'immagine.

Le forze adunque e le leggi dello spirito e della natura, del me e del non me si manifestano e conoscono le une a rispetto delle altre; e per

conseguente ad ogni potenza e sviluppo del mondo fisico risponde una potenza ed uno sviluppo del mondo morale analogo e antitetico al tempo stesso.

Dividesi pertanto la filosofia in due scienze prime e correspettive: l'una move dal me e ne deduce la natura esteriore; l'altra move da essa natura e ne deduce il me. Schelling denominò questa seconda *Filosofia della natura*, l'altra *Idealismo trascendentale*. In entrambe poi sono due facce della scienza sublime dell'ente assoluto, la quale è la progressiva coscienza ch'egli acquista di sè medesimo; e così s'adempie quel circolo maraviglioso che move in prima dal seno della identità, e trascorrendo l'immensa curva degli sviluppi successivi e antitetici delle idee e delle cose rientra nella identità e indifferenza perfetta dell' Assoluto.

In tal guisa Schelling ruppe l'idealismo di Fichte, e al moto nuovo delle idee filosofiche, tanto diverso da quello impresso loro da Kant, diè il più largo e libero corso di cui parevano capaci. Il me rappresentativo della filosofia critica divenuto era in mano di Fichte il solo e vero noumeno signoreggiante in mezzo del vuoto universo; perchè pareva a quel pensatore che da una banda l'esperienza immediata dei fenomeni psicologici e dall' altra le dimostrazioni iterate della filosofia critica gli togliessero facoltà di uscire pur

mai dal subbietto. Ma, come quell' Assoluto veniva da lui insediato a priori e n' erano gli atti, le limitazioni e le cogitazioni trovate e descritte in parte ipoteticamente, ben vide Schelling essere più bello e più razionale usare i supposti in conformità, almeno, di alcuni assiomi comuni, riconoscendo nella natura altrettanta realità che nel nostro spirito; quindi l'Assoluto trascese, giusta i placiti schellinghiani, e lo spirito e la natura insieme, e quindi le cose più non vanivano come fantasmi fugaci e limiti e negazioni del nostro me, ma permanevano come forme viventi e manifestazioni ammirande di Dio. Per fermo, l' osservazione psicologica non insegnava a Fichte e non davagli arbitrio veruno di porre come infinito e come assoluto l' umano subbietto. Faceva un medesimo adunque costituire a priori la certa realtà e esteriorità delle cose e mostrare d'ogni parte le stupende armonie della natura col pensiero. Schelling pertanto predilesse e curò la filosofia della natura già negletta da Fichte, ed entrò ad animare d' un'aura abbondante di metafisica le scienze tutte cosmologiche. Del pari, scorgendo che Fichte delineava una storia del me e de'suoi pensieri non già induttiva e sperimentale, ma in parte deduttiva e in parte ipotetica, egli si mise con più fortunato ardire a *comporre* (secondo sua frase) e descrivere storicamente non le idee nostre, ma questo

reale universo, non il succedersi dei sogni umani, ma l' operare effettivo delle cagioni per mezzo ai mondi creati, che sono il gran sogno d' Iddio, a parlare come gl' Indiani. Da ultimo, s' accorgendo che il Fichte surrogava con più arbitrio assai che ragione l'entimema Cartesiano alla vuota formola matematica A=A, pensò uscire dalli artificj delle sostituzioni proclamando a priori la identità e l' indifferenza perfetta dell'assoluto e facendola oggetto immediato della contemplazione intellettuale, sorta d' organo trascendente e solo capace d' afferrare il primo ed eterno vero, radice del quale organo è una facoltà portentosa, non conseguibile per istudio, e distinta e scissa da tutti i procedimenti della scienza ordinaria.

Al primo incontrarsi in queste grandi concezioni di Schelling e nella facilità e abbondanza con che si dispiegano in tutto il gran corpo del suo sistema, resta l' animo gradevolmente ammirato. Alletta quivi l' eccesso medesimo dell' ardire e quella quasi violenta reazione contro di Kant, al quale parea impossibile dimostrare l' esistenza di qualunque sostanzial subbietto; e a costui viene fiducia di penetrare l' intima essenza degli enti, svelare la genesi dell' universo e in parte almeno la natura stessa inaccessibile di Dio. Colla mente di Schelling pur la nostra si alza per piacevole rapimento, e con lei

profondasi nell' infinito, e crede risalire con lei a' tempi della primitiva filosofia, quando più presto una specie di vaticinio che di dotta e lenta meditazione prendeva a spiegare la gran macchina del mondo in poemi luminosissimi tanto veri e certi per quanto la bellezza e la poesia sono verità e certezza.

Ma ei si converrebbe non discendere mai da quelle sovrane altezze e non aver d'uopo di soddisfare ad altre facoltà eccetto che al senso estetico, o vedere in durabil visione que' tempi annunciati dal nostro filosofo,[1] in cui le scienze faranno ritorno alla poesia. Ma tutto ciò sembra a noi impossibile nell' età in cui viviamo e in questa maturezza della potenza riflessiva e della ragione critica. Giudicandosi quindi con tal ragione della teorica di Schelling è necessità confessare quello che già notammo più avanti, essere cioè i metodi praticati oggi in Alemagna non solo diversi ma opposti affatto ai nostri italiani e a quelli altresì seguitati da Kant e dalla scuola sua.

Intende egli lo Schelling d' investigare una scienza prima e di profferire una teorica certa e debitamente dimostrata dell' Assoluto? Ma come possono a ciò bastare le affermazioni e il porre l'assoluta identità e indifferenza per oggetto immediato d'una facoltà intuitiva cui l' esperienza

[1] *Sistema dell' Idealismo trascendentale*, VIa parte, Corollario.

non trova e non riconosce? E nè manco è sufficiente concedere a Schelling questa mirabile intuizione dell'assoluta indifferenza del primo ente; perchè niun ragionamento apodittico prova di poi la necessità dello sviluppo dell'infinito nelle serie opposte e correlative dei finiti reali e ideali, non che la necessità del modo peculiare di spiegamento e progresso descritto da Schelling con forma apparentemente deduttiva e sintetica. Provasi al contrario con molta leggier fatica che l'Assoluto dee rimanere in eterno nella indifferenza perfetta del differente. Per fermo, s'egli è l'Assoluto, nulla cosa gli manca e nulla desidera; l'essere suo non muta nè progredisce, e il dirimersi ch'egli facesse in opposte determinazioni romperebbe la sua unità essenziale e ineffabile. E quando gli torni ad uopo di rivelarsi per rinvenire notizia e coscienza di sè medesimo, egli è immensamente incompiuto; e gran ragione à l'Hegel di dire che l'Assoluto non è, ma diventa.

Se poi volle quell'audace speculatore mettere da banda le esigenze soverchie del metodo critico e valersi nell'edificazione della prima filosofia di tutti gli adagi e criterj della logica naturale, come potrà egli far coincidere i suoi pronunciati colle credenze universali degli uomini? Chè, a dir vero, nel concetto della identità e indifferenza assoluta del Sommo Ente, ei

veggono non altro più che una negazione totale e quasi un annientamento dell'essere. E se loro torna del pari impossibile concepire nell'infinito alcuna opposizione ed implicazione, essi confessano la natura divina riuscire per ciò appunto ignotissima e cinta di tenebre luminose come stupendamente le definiva l'antichità. Ma non è un medesimo, di sicuro, escludere dall'infinito la contrarietà e la composizione e inchiudervi la identità dei componenti contrarj, la quale se vuoi imperfetta, non è assoluta identità, e se perfetta, è negazione ed annichilamento totale dell'uno e dell'altro contrario, ovvero è una terza cosa sostanzialmente diversa da entrambi. La semplicità dell'infinito quale il senso comune la medita è assai misteriosa; quale la medita Schelling è affatto contraddittoria. E perciò appunto il senso comune non iscorgendo via nè modo d'introdurre nella divina essenza le opposizioni e contradizioni dei contingenti, nega ostinatamente la consustanziale unità del mondo con Dio e del finito con l'infinito. Si fa superfluo dopo ciò il notare quante altre sentenze nel suo sistema predominanti vengono in conflitto aperto colle massime dall'universale professate; e la più parte di quelle sentenze non meglio a Schelling s'appartengono che a Fichte e agli altri moderni investigatori dell'unità essenziale ed originaria di tutti gli enti.

Schelling accusato di soverchiamente confidarsi alla virtù della immaginazione volle non solo mostrare la potenza e l'acutezza rarissima della sua dialettica, ma eziandio dar base dimostrativa alla sua metafisica e cosmologia. A contemplazione di ciò scrisse il libro dell' *Idealismo trascendentale*, ove accettando la maggior parte dei principj di Fichte, proposesi di connetterli e dedurli con assai più di rigore, e concordarli scientificamente con gli altri suoi proprj scritti, massime quelli che filosofavano sulla natura. E come in essi dal meditare gli oggetti reali esterni era trapassato a indovinare e determinare le leggi dell' intelletto; nel suo idealismo studiò di produrre una riprova scientifica di tutto ciò mostrando siccome gli oggetti non già ideali e fantastici, ma effettivi e sussistenti fuori di noi, escano necessariamente dalla profondità del subbietto assoluto, e come le leggi essenziali dell' intelletto sieno le medesime che governano la natura.

Due terzi del libro sono occupati da tesi astratte e da sottili dimostrazioni, e vi si fa un continuo distinguere e un continuo sillogizzare. Nella copia e varietà grande de' problemi particolari e nella faticosissima elaborazione del tutto signoreggia un vigore speculativo, una facilità di abito e una larghezza e abbondanza di cognizioni che non crediamo famigliare e comune ai filosofi

di niuna altra parte di Europa. Ma bene avvertì lo Schelling medesimo[1] che il linguaggio, i metodi e le forme raziocinali e dimostrative de' metafisici di Germania sonosi fatte troppo nuove e troppo forestiere agli occhi degli altri popoli; e a noi ne rende testimonianza patente questo suo libro. Quivi il senso delle parole riesce sì poco determinato che alle accezioni litterali si mischiano le metaforiche; quivi le astrattezze si chiariscono non di rado con altre maggiori astrattezze, e le distinzioni di distinzioni crescono e moltiplicano all' infinito; talora le quistioni importanti e difficili sono trattate assai in compendio, e talora con mille andirivieni di discorso e mille tragetti di sottili raziocinj discussi e ripetuti a gran sazietà. Quivi per ultimo procedesi quasi sempre tra le contraddizioni, e una prima è sciolta da una seconda di poco minore; e la risoluzione finale di tutte lascia il lettore più avviluppato che persuaso, e più stanco che istruito ed illuminato. Esce ancora dagli usi nostrali cotesto libro per ciò che promettendo una teorica rigorosa dell'atto di cognizione meschia alle dimostrazioni le analogie e le conghietture, e ai fatti dell'intimo senso parecchi supposti arbitrarj, destramente tra quelli disseminati.

Fa specie similmente il non vi trovare un'analisi lunga, scrupolosa e compiuta di essi fatti

[1] *Giudizio intorno a Cousin.*

del senso intimo sopra di cui si vuole alzare il sistema intero dell'idealismo trascendentale; avviene da ciò che una notabil parte delle deduzioni e dimostrazioni del libro rimane suppositiva; e, per esempio, nel trattato speciale che à titolo di *Epoca prima* vedesi spiegato un ordine molto esteso di problemi e di soluzioni a provare che ogni sentire e ogni patire del me scaturisce dall' attività suprema e infinita di esso me; *al quale mancando nell' atto di sensazione la coscienza di sè stesso, ciò fa parere di quell' atto il solo risultamento che è l' affezione passiva.*

Ora, io dico le macchine di tanti finissimi raziocinj non reggere e non prevalere all'autorità contraria del fatto. E questa, consultata debitamente, c' insegna che la passività delle sensazioni esteriori non è punto una sola limitazione e non è un difetto solo di attività, ma sì è la recezione di una attività opposta, sostanzialmente distinta e separata da noi. Per vero, nel fatto complesso e tuttavolta indissolubile in sè della esterna sensazione non puossi, come arbitra il Fichte, riconoscere una mera e nuda modificazione del nostro me, perchè con insieme tale modificazione è intimamente connesso l' intuito diretto e immediato della forza esteriore in noi operante: e simile intuito non è guari la suggestione naturale meditata dal Reid, nè la sen-

sazione obbiettiva dal nostro Galluppi pensata, non è insomma nè un puro sentire nè un puro giudicare, ma è una visione affatto spirituale di nostra mente, la quale congiunge sè all'esterno subbietto, e congiungendosi l'intuisce: è, replichiamo, vista spirituale e non sensazione, atto e non modo; è intuitiva congiunzione e non assoluta compenetrazione di sostanze. Ma d'altra banda, ella s'involge e chiude nella sensazione di guisa che separarnela nón è leggieri alla virtù astrattiva ordinaria, ed anche ella vien seguita così subito dal giudicio che non bene i filosofi ne la seppero distinguere e sceverare, e le apposero nome falso ed improprio di suggestione.[1]

§ VI.

SUO DIALOGO INTITOLATO *IL BRUNO*.

Svolti così e architettati partitamente i due sistemi correspettivi e connessi dell'ideale e del reale, Schelling volle delineare eziandio l'ultima sintesi loro e produrre in compendio la dottrina dell'Assoluto. Scrisse perciò il dialogo che intitolò da Giordano Bruno. In tale suo dettato sono pertanto i principj, i germi e i collegamenti della sua intera filosofia, e vi pajono meglio riassunti e coordinati che in altri scritti contemporanei da

[1] Vedi *Confessioni d'un Metafisico.*

lui messi in luce. A porre convenientemente i concetti proprj sulle labbra del Bruno, Schelling non ebbe d' uopo di alterarli gran fatto nè di alterare quelli di esso Bruno, i quali nella teorica dell' alemanno acquistano incremento e sviluppo vastissimo, ma quasi niuna elementare trasformazione. Toccherò sotto brevità i più notabili riscontri fra le dottrine dei due filosofi, ommettendo tutti quelli che debbono di necessità occorrere fra sistemi governati dal concetto comune della sostanza una ed universale. Schelling e forse anche Leibnizio attinsero dal Bruno il principio detto dinamico, secondo il quale la realità è forza, vita e pensiero, è monade formativa ed animatrice, e però assai superiore in virtù e in pregio alla sostanza inerte e necessariamente infeconda dello Spinoza. Risale altresì a Bruno l'audacia di chiedere alla metafisica non pure se sieno le cose eterne e mondane, ma come le sieno; laddove tutta la filosofia scolastica a lui anteriore non proferì giudizio intorno di ciò, e contentavasi di avere scienza dello *an sit;* del *quomodo* credea non poterla raggiungere. Ma l' idea massima sviluppata dal Bruno e da Schelling accettata, e che pon fondamento al dommatizzare di entrambi, si è di concepir l' Assoluto come perfetta identità e perfetta indifferenza di tutti i diversi e contrarj. Nè d' altra materia si occupò il Bruno sì spesso, sì variatamente e

con maggiore sollecitudine quanto di mostrare da per tutto la coincidenza degli estremi, e dipinger le cose come aspetti e gradi di opposte potenze in mezzo di cui risiede una permanente identica attività; e di tal processo della natura due esempj fra gli altri propose il nolano simili affatto ai molti e diversi addotti e spiegati da Schelling. Avvi un punto, dicea il Bruno, nella sfera del moto e dell'attrazione, in cui nè il grave nè il leggiero non si distinguono, ma v'è l'indifferenza perfetta dell'uno e dell'altro; da indi poi amendue si dirimono, a dir così, e vannosi spiegando in diversi gradi e per opposta direzione fino a toccar ciascuno il suo massimo; e un pari discorso facea quel filosofo del punto mediano fra l'estremo della freddezza e l'estremo opposto della caldezza. Ancora quell'altro principio del Bruno che ogni porzione del tutto può essere tutto, ricomparve presso di Schelling e presso di alcuni naturalisti discepoli suoi; e lo Spix fra gli altri dedussene un modo ingegnoso di scoprire analogie nuove ed occulte fra le parti diverse dei corpi organici.

In più di un luogo dei suoi dialoghi[1] il Bruno fe' pure indizio di quel metodo sillogistico che Schelling ereditava da Fichte, il quale consiste in indagare fra due contrarie proposizioni il termine conciliativo; e se in questo discuoprasi nuova

[1] *Della Causa, Principio e Uno*, pag. 209, 269, 285 e altrove.

contrarietà, cercare da capo una più alta nozione che contenga nella sua sintesi i termini opposti, siccome quelli che intimamente non si distruggono, ma si risolvono di mano in mano in una superiore specie di identità. E tutto quello che scrisse poi l'Hegel intorno a cotal materia, si stringe nella sentenza del Bruno *che le contradittorie enunciazioni son tutte vere.* Da un altro lato, i concetti originali che lo Schelling introduce e connette in questo suo dialogo alle antiche idee del nolano appaiono principalmente nel far prevalere su tutte le opposizioni quella che interviene tra il subbietto e l'obbietto, tra i pensieri e le sussistenze; dacchè il Kant avvezzato aveva gl'ingegni alemanni a tener conto di quella discrepanza più che di tutte l'altre. Vedemmo più sopra che il Bruno sentì in confuso tale principio speculativo della identità e contrarietà insieme delle idee con le cose; massime quando distribuì tutti gli enti in tre mondi, nel fisico cioè, nel logico e nel metafisico, ad ambi superiore,[1] e là dove affermò *essere una e medesima scala per la quale la natura discende alla produzion delle cose, e l'intelletto ascende alla cognizion di quelle.* Ma non fece egli quel concetto, siccome lo Schelling, fondamento e perno del suo sistema, e non immaginò affatto la diade suprema uscente dall'indifferenza del

[1] *Della Causa, Principio e Uno*, pag. 209.

tutto, come doppia e interminabile progressione d'idee e di realità, l'una a rispetto dell'altra. Nuove altresì riescono le analogie e corrispondenze notate dal tedesco fra le leggi del pensiero e quelle della natura, e a descriver le quali egli à con alacre ingegno e fantasia felicissima profittato dei più luminosi trovati delle scienze naturali moderne. Bruno diè per fine all' universo l'esplicazione di tutte le forme possibili in ciascuna parte di esso, onde fa mestieri a ogni cosa il mutare, e mutando il salire e il discendere con perpetua vicissitudine *affinchè la divinità sia in tutto, e l'infinita bontà infinitamente si comunichi secondo tutta la capacità delle cose.*[1] A Schelling venne pensato un altro fine di perfezione, e fu il raccostamento progressivo del reale e dell'ideale, e però, la conversione di tutte le cose alla primitiva unità, ove l'essere ed il conoscere perfettamente si compenetrano.

Per ultima cosa, in cotesto dialogo dell' autore alemanno sono indicati concetti nuovi e bellissimi intorno all'arte, e dei quali non è alcun vestigio in Giordano Bruno. E veramente degnissima di Platone è l'idea che Schelling compone e vagheggia dell'arte: conciossiachè vede discendere in lei la mente divina, e però l'artista produrre quasi insciente le sue meraviglie, e solo della parte loro finita e individuata avere consa-

[1] *Degli Eroici Furori*, pag. 311.

pevolezza e dottrina, non dell' infinito in quelle involto e raggiante di eterno lume. Quindi Schelling riconosce nella filosofia dell' arte il compimento del sistema dell' idealismo trascendentale, perchè in quella filosofia mostra egli col ragionamento e col fatto la doppia attività, la consapevole cioè e l'inconsapevole, unirsi e compenetrarsi nel me subbiettivo, e mostra insieme il principio e la ragione ultima di amendue giacere nell' Assoluto, scaturigine propria e diretta del genio.

In parecchi altri scritti posteriori a cotesto dialogo ciò che di più nuovo propose lo Schelling, tenne riferimento alle intime relazioni del finito con l' infinito. Essendochè, censurato egli da molti suoi paesani dell'aura di panteismo che sembrava scaldare e animare tutta la sua metafisica, respinse con veemenza da sè quell'accusa, e nel suo *Trattato sulla libertà umana*, e nell'altro che porta per titolo: *Filosofia e religione*, espose in ispecial modo le cogitazioni sue intorno all' origine del mondo sensibile e alla vera e effettiva imputabilità degli atti morali umani, e come le cose finite sieno venute nell'esistenza attuale per una sorta di violenta separazione dal grembo di Dio.

Sulla cattedra poi di Berlino (va ora pel terzo anno) lesse egli una sua nuova dottrina da lui dimandata seconda filosofia, in cui procacciò

di adattare la speculazione metafisica a tutti i dogmi rivelati dal cristianesimo, e in specie a quello della creazione del mondo nel tempo e dal nulla, e all' altro del peccato d'origine e della redenzione divina operata dal Verbo. Il termine poi di conciliazione tra la prima e seconda filosofia risiede (conforme il vedere di Schelling) nel considerar questa come frutto delle esperienze e delle comuni tradizioni, e l'altra come risultamento della pura ragione dimostrativa, a cui non può venir fatto di non confondere insieme l' universo con l' Assoluto e la libertà umana con l'ordine fatale ed irrevolubile del tutto. In cotesti nuovi pensamenti dello Schelling, a giudicarli dai saggi propalati già con le stampe, sovente sfavilla un' altissima poesia, e la ragione universale che egli v' indaga ed esprime delle mitologie antiche, giunge inaspettata ed eccita maraviglia e meditazione. In ciò si mostra, stimiamo noi, fortunato emulo di Platone, della cui mente divina non si finirà mai di stupire, appunto perchè in seno delle sue allegorie e delle sue ipotesi più che audaci nasconder sapeva un senso profondo d' alcun mistero della natura umana e divina da lui divisato e poscia tradotto innanzi al pensiero contemplativo. Che se bastasse ad imitare quel sommo il porre in disparte i dati dell' esperienza e lasciar correre a briglia sciolta la fantasia forzandola a porgere una qualchessia

spiegazione dei problemi soprapposti al segno del nostro intelletto, non sarebbevi certo Accademia tanto capace da contenere oggidì il popolo dei nuovi Platoni: e ciò aveva insegnato al mondo antico col proprio esempio la scuola fantastica di Alessandria. Qualche pericolo v'è che buona parte della filosofia moderna tedesca non sia giudicata dagli avvenire come quella di Filone, di Jamblico e di Proclo.

Qualche parola diremo della forma eziandio del presente dialogo, dappoichè quello che non sarebbe richiesto in opere metafisiche di altri autori è richiesto e disaminato nei libri di Schelling, famosissimo dettatore e lodato a cielo in tutta Germania per la ricchezza e la pompa della sua elocuzione. Diciamo adunque che a noi fa un poco di maraviglia vedere in cotesto dialogo affatto dimenticata l'arte che accompagnar suole tal genere di composizione. Difatto, quivi nè il Bruno nè gli altri confabulanti lasciano indovinare un ette del carattere loro individuale: ei sono astrazioni e non personaggi. Per simile, il colloquio tra essi tutti procede senz'alcuno di quegli accidenti e di quegli episodi animati e gradevoli, e senz'ombra di quei parlari naturali e briosi che il potrebbono far parere una fedele pittura delle conversazioni vere degli uomini. In somma, sembra a noi che vi manchino al tutto quelle bellezze e ornamenti drammatici i quali

soli manterrebbono in fama perpetua i dialoghi di Platone, e di cui una parte troviam noi italiani trasfusa e rinnovata abilmente nei dialoghi di Torquato Tasso, mirabili sovente per la profondità del sapere, sempre mirabili pel dettato. Nè da questa banda sono da stimar poco i dialoghi stessi del Bruno; e quelli sulle materie morali, non temerebbono forse di approssimare i più belli e più artificiosi di esso Platone, se come costui nacque e parlò in Atene, avesse l'altro sortito per patria non la Puglia ma la Toscana. Quando poi lo Schelling fa discorrere Giordano Bruno dell'ellissi in cui li pianeti si muovono e delle proprietà geometriche dei due fuochi, sapea pur bene di cadere in anacronismo; ma non vi badò per adattar meglio le concezioni moderne alla vecchia cosmologia del nolano; e di ciò non potria severamente riprenderlo se non un pedante. Del resto, non manca il dialogo alcuna volta di figure assai belle e di certa grandiloquenza, riproducendo in parte quell'entusiasmo onde sono caldi i migliori scritti del Bruno, e a cui il panteismo sembra fornire materia copiosa. Conoscentemente diciamo sembra e non affermiamo che sia; in quel cambio, ci è avviso che la poesia promossa da tal sistema di metafisica dà nel monotono assai, e a forza d'indíare ogni cosa toglie alla natura ed all'uomo la varietà, l'affetto e la mistica aspirazione. E di vero, i

panteisti somigliano quegli Egiziani a cui nascendo gl'iddii nelle cipolle degli orti non poteva entrar nella mente di farne gran capitale. Quell'anima, poi, quell'intelletto, quel senso e quel favellare dai poeti della setta largito alle pietre, alle foglie, alli scarabei, agli umbrigioli vengono saziando ed affaticando non poco l'orecchio col dialogizzar loro incessante, ed il cui costrutto torna sempre il medesimo. E da una banda, le stelle, i fiori, le pietre, gli umbrigioli gridano a tutta voce: siamo atti di Dio, forme di Dio, aspetti, trasfigurazioni, pensieri, sogni di Dio; e dall'altra, odi rispondere il coro non altra cosa se non sogni, pensieri, trasformazioni, aspetti di Dio.

§ VII.

DELLA CONTRADDIZIONE INTRINSECA DEL PANTEISMO.

Quella sentenza di Jacobi, ridetta e favoreggiata ora da Schelling, che, cioè, il solo sentimento sia capace di cogliere il vero soprassensibile, e che la ragione dimostrativa, rimanendo con sè medesima coerente, trascini a forza al fatalismo ed al panteismo, ci sembra falsa, disavveduta e pregiudiciosa. Imperocchè niuna delle facoltà largiteci da natura per lo scoprimento del vero dee necessariamente errare e ingannarsi. Adoperata ciascuna da sè e non

sussidiata come conviensi dalle altre, riuscirà insufficiente, non però falsa; verrà incapace di conchiudere, ma non costretta di mal conchiudere. Nè certo potrebbe accadere il contrario senza dar vinta la causa agli scettici compiutamente; conciossiachè quale fidanza sono mai per riscuotere la validità e l'efficacia dell'umano intelletto qualora torni vero che alcuna sua facoltà, debitamente adoperata, ruini in errore gravissimo per legge della propria costituzione? E chi ci malleva che non intervenga il medesimo eziandio alle altre facoltà, e non sia nell'indole di tutta la intelligenza umana il doversi ingannare invincibilmente? O perchè il sentimento più veritiero del raziocinio e l'ispirazione interna meno capace d'illudere che l'esterna esperienza? Errano poi altrettanto coloro che mossi da zelo inconsiderato godono di vedere i filosofi condannar la ragione, e sperano di provare con ciò la necessità e legittimità della mistica filosofia; chè qualora fosse tale veramente la condizione della nostra intelligenza, e fosse per lei gran saggezza *de s'abêtir*, secondo la frase strana ed energica di Pascal, non par egli da doversi temere che pochi vogliano imbecillire così, e violentando sè stessi porgere il collo al giogo d'un'autorità inesplicabile e in aperto conflitto col raziocinio? Delirj sono questi, per ciò ch' io ne penso, d'ingegni melanconici e fantasiosi, ai

quali dovrebbe pur sovvenire che d'infinite battaglie è già uscita illesa e splendente l'umana ragione e d'infinite altre uscirà: e che le apparenti contraddizioni sue turbano e spaventano tutta l'anima appunto perchè ragionare è per noi supremo bisogno, ed è l'essenza medesima di nostra mente e di nostra natura. Impertanto, io non reputo d'allungarmi troppo dal proposito di questa Prefazione ponendomi a dimostrare con brevità come la sentenza di Jacobi e di Schelling non si apponga per nulla al vero, e come la ragione dimostrativa giunga di per sè a provare che il concetto del panteismo inchiude una ripugnanza intrinseca, non rimovibile e non dissipabile mai da veruno sforzo di scienza.

E prima, a scansare le equivocazioni, troppo facili in metafisica, dichiarisi ciò che da noi s'intende nel caso presente sotto questa voce ragione. Ognuno sa che suolsi alcuna volta apporre tal nome al complesso intero delle facoltà cogitative: ma vedesi chiaro che non è qui luogo a simile accezione collettiva e generica, secondo la quale le verità istintive altresì entrano a comporre la ragione; ed è troppo manifesto che sì fatte verità rispingono il panteismo, non potendo il senso comune persuadersi che, per modo d'esempio, l'attivo faccia sè stesso passivo: o che gli uomini non sieno sostanze distinte e subbietti causali, ma puri fenomeni e accidenti fugaci della

comune sostanza; non sieno liberi d'individuale e propria libertà loro, ma dell'universale del primo ente; o che ogni male ed ogni bene manifestino ugualmente e indifferentemente alcun necessario sviluppo dell' Assoluto, e cotali altre opinioni. Le quali sebbene i panteisti o neghino e travisino, ovvero procaccino di spiegare in modo accettabile ai meno oculati e prudenti, permangono ferme ed intere nell'intima essenza di loro sistemi a guisa di conseguenti necessari e immediati d'un ben condotto sillogismo; e di tali conseguenti il più funesto, al sicuro, come il più certo si è quello che annóvera tra le illusioni di nostra natura la imputabilità morale e il profondo senso di obbligazione che in niuna coscienza umana appare ottuso ed inerte.

In un significato speciale poi suolsi addomandare ragione quell'abito superiore di nostra mente, il quale investigando il vero usa fermarsi e quietarsi unicamente nei due principj della identità e della causalità. Oltre ciò è da considerare che il pensier nostro in qualunque atto conoscitivo veste certe forme e intuisce certe nozioni delle cui rispondenze con la realità delle cose si dubita e si contende presso i filosofi. Che fa pertanto la ragione nell'uso suo quotidiano e comune per non infirmare da questo lato le deduzioni e le prove? La pratica e l'esempio di tutte le scienze positive e geometriche c'insegnano ch'ella procede

secondo il canone dell' arte logica naturale, il qual vuole che veramente debbano riputarsi per buone e certe rappresentatrici delle esistenze esteriori quelle nozioni, in cui la evidenza immediata e il convincimento umano perpetuo ed universale riconosce una tal virtù; e per lo contrario, debbano aversi in conto di vuote e nude astrattezze quelle idee e forme a cui la evidenza e il convincimento medesimo nega ogni valore di obbiettiva realità, ovvero la cui supposta concretezza conduce manifestamente all' assurdo. Così, per grazia d' esempio, reputeremo noi la nozione dello spazio significare un subbietto esterno effettivo; perocchè sempre da tutti gli uomini si tiene per evidente lo spazio non essere cosa creata dal nostro spirito. Per contra, reputeremo la nozione astratta dell' ente comunissimo significare un predicato da cui non si rappresenta nulla di discernibile e di separabile nelle cose reali nè come attributo nè come modo, nè come sostegno degli attributi e dei modi. Atteso che ciascuno di tali supposti mena all' aperta contradizione o di negare la esistenza dei subbietti o quella degli attributi e dei modi. Perocchè se l' ente è solo subbietto, i modi diventano un nulla; se consiste, invece, nei modi e non nel subbietto, questo similmente è annullato. Infine, se l' ente è il subbietto e i modi ad un tempo, tutte le diversità delle cose vengono

annichilate e l' universo intero disciogliesi nella nuda e astratta medesimezza d' un solo essere vuoto e indeterminato. La nozione adunque dell'ente comunissimo reca con sè un elemento subbiettivo ed originato da una mera vista dell' intelletto. Altro discorso poi dee tenere il filosofo quando la voce ente è fatta sinonima dell' assoluto, come accade appresso Platone.

In questi termini sta la facoltà deduttiva e dimostrativa a cui per la sua eccellenza appropriasi il nome solenne di ragione. Allargarla di più si è confonderla con tutta la intelligenza; restringerla e menomarla vale ridurre al niente la sua efficacia, qualora si voglia farne uso nel mondo delle realità contingenti e nel mondo delle cause, non in quello solo delle astrazioni. Col mero principio d' identità era impossibile a Benedetto Spinoza tentar di spiegare la genesi e la natura effettiva di tutte le cose; e però quantunque mantenesse in ogni discorso l' abito geometrico, egli non potè non introdurvi il concetto di causa, di atto e di mutazione insieme col principio della ragion sufficiente. In risguardo poi del valore obbiettivo delle nozioni, Spinoza lo dilatò fin oltre a quello che il naturale criterio consente e insegna a tutti gli uomini, perchè accettava quella massima metodica di Cartesio, potersi affermar delle cose tutto ciò che è contenuto nella chiara e distinta lor concezione, e doversi

avere per leggi reali ed universali di esse cose le forme e le leggi costanti de' nostri pensieri.

§ VIII.

SI DIMOSTRA PIÙ ALLA DISTESA QUELLO CHE È RAGIONE.

Dopo ciò, la ragione può essere definita quella facoltà che raziocinia e dimostra, usando i principj logicali supremi e valendosi de' criteri comuni per discernere nelle cognizioni la parte subbiettiva dalla obbiettiva. Con tali determinazioni, io mi penso, il Jacobi assumeva nel pensier suo ciò che gli piacque di domandare ragione speculativa; perchè in altra guisa non avrebbe saputo dotarla d' alcuna potestà di concludere assolutamente e innegabilmente così intorno alle idee, come intorno ai fatti. Nè queste minute distinzioni e definizioni debbono reputarsi superflue trattandosi di filosofia tedesca. Avvegnachè in mano di Hegel, per via d' esempio, la ragione diventa una cosa differentissima da ciò che gli uomini tutti s' accordano di così chiamare. Di tal guisa, quando si spaccia che l'Assoluto non è ma diventa, o vogliam dire, che esso nega e smentisce la propria natura; e quando si afferma che il principio d' identità e di ripugnanza è un' apparente e volgare verità, ed ag-

giugnesi che pure levata di mezzo ogni virtù causale efficiente, si può dal nulla cavare ogni cosa, non solo viene creata una logica nuova la qual ricerca una forma d'intelletto diversa ed opposta a quella che è posseduta dal genere umano, ma sì ne seguita che tanto vale l'affermare quanto il negare e tanto l'essere quanto il nulla. Se poi il Jacobi sotto nome di ragione stimò d'intendere unicamente il giudicio che fa il pensiero della convenienza o sconvenienza dei puri concetti fra loro paragonati, in quel caso gli si concede senza ombra di fatica che i puri concetti conducono al panteismo ed al fatalismo. Perocchè il legame di tutti essi è la identità sola; e la legge, onde sono governati, è la mera necessità logica. E atteso che la realtà e sussistenza loro obbiettiva (secondo che io reputo) termina e si sustanzia nell'ente assoluto e infinito, diventa naturale e legittimo che nell'Assoluto e nell'Infinito ogni cosa mostrisi perfettamente una e logicamente necessaria, nè la contingenza, la possibilità e la divisione vi piglino luogo. Chi non sa che le idee, sebbene rappresentino all'intelletto l'ordine causale e generativo dei fatti, non ànno esse medesime l'essere proprio in ordine causale e generativo? e quando la percezione quotidiana non insegnasse mediante il visibile esperimento, quello che sia la causazione e produzione delle cose, mai le idee non ce ne

fornirebbero la notizia. E il simile si affermi della libertà e imputabilità umana, stantechè i concetti non lasciano facoltà di pensare il contrario di quello che annunziano, mentre le cose che sottostanno al libero arbitrio debbono indifferentemente poter essere e non essere. Quanto poi alla creazione, i concetti, come tali, pervengono solo a costituirne la notizia ipotetica; non già perchè sia impossibile ad essi il mostrarne la necessità intrinseca; ma sì perchè provato pure la necessità intrinseca dell'atto creativo, ciò non porta la cognizione diretta e certa del fatto siccome tale.

Tre cose, adunque, sussistenti e positive mai non saranno insegnate dai meri concetti, la produzione, cioè, la contingenza e la libertà umana. E chi edifica l'ontologia coi soli e nudi concetti verrà in ultimo a dover negare tutte tre quelle realtà. Noi ne deriviamo la cognizione da un altro fonte che è il senso, la percezione e la coscienza immediata di noi medesimi. Certo, la mente possiede le idee speciali della produzione della contingenza e del libero arbitrio umano, avendo desunto il lor contenuto dai fatti sperimentali; ma la mente le possiede alla guisa stessa che i concetti di mutazione, di finità, di corruzione e moltissimi altri conformi, i quali nella obbiettiva realità loro racchiudono non già il simigliante ma sì l'analogo delle cose rappresentate.

Ogni forma di ragione, pertanto, ogni maniera e metodo di raziocinare, sillogizzare e dedurre tornerà insufficiente ed erroneo, quando si porrà a voler giudicare dei fatti col solo verso delle nozioni astratte e con le sole ed uniche leggi interiori di nostra mente. Principio essenziale e fecondo di metafisica si è che l'idea e il fatto sono differentissimi e niuna cosa varrebbe a riempiere l'intervallo che li disgiunge. Il fatto è percepito, l'idea è intesa; l'uno è azione e passione, l'altra non à in sè medesima nè attività nè passività alcuna. L'idea è rappresentativa e si connette a forza al rappresentato, nel fatto non è nulla di ciò. L'una è infinita ed estemporanea, l'altro è finito e transitorio; l'una è immutabile, l'altro diventa quel che non è; l'una è assolutamente legata o disciolta per identità o diversità, l'altro continuamente è prodotto e produce. Conseguita da tutto ciò che niuna maggiore illusione potea cadere nell'umano intelletto quanto quella di trasformare le idee in fatti e l'ordine causale nell'ordine logico e descrivere il diventare dell'Assoluto nel modo che si descrivono le deduzioni dei concetti fra loro. Da tal paradosso è proceduto il panteismo di Hegel come a quello di Spinoza fu cagione impulsiva un paradosso contrario. L'Hegel dette il moto e la contingenza alle idee per trasformarle in ciò che diventa; Spinoza tolse la finita

causalità e la contingenza ai fatti per trasformarli in idee.

Noi uscendo dai paradossi arbitriamo le idee essere rivelatrici delle verità necessarie ed essere organo proprio e peculiarissimo della cognizione nostra dell' infinito. Le percezioni, invece, mostrare l'ordine generativo delle cause, e la natura dei contingenti, ed essere organo proprio delle cognizioni intorno al finito. A rispetto di ciò, la ragione speculativa dovrebbe con più rigore definirsi quella facoltà superiore e sintetica la quale accordando insieme i risultamenti delle intellezioni e delle percezioni studia di ritrarne la pienezza e l'unità della scienza. Ma queste cose verranno forse chiarite meglio a capo per capo alquanto più tardi. Si concluda per al presente che male il Jacobi e male lo Schelling censurarono la ragione speculativa e le attribuirono certa necessità ineluttabile di ruinar nell'assurdo edificando a forza il panteismo ed il fatalismo. Tale necessità è da recarsi unicamente alle idee; e queste direbber menzogna, quando non predicassero dell' Assoluto l' assoluta unità e la libertà antecedente, non la conseguente e limitata dell'uomo.

Ci piace in sul bel principio di ricordare che veruna dimostrazione gagliarda contro del panteismo può riuscire (nel suo midollo almeno) nuova ed inopinata; e il contrario sarebbe grande

sventura, perchè mostreria la fiacchezza della ragione a scoprire l'errore in tanta lunghezza di secoli. I veri solenni e fondamentali sono come gli Dei lari dell'umano pensiere e però antichissimi ed immutabili; ma che bisogna difendere con diverse armi, in diversi modi, secondo il variare dei tempi e la specie di guerra che lor si move. E' sono altresì molto semplici e luminosi di evidenza: ma la soverchia varietà e implicazione delle dottrine, i lambicchi delle analisi e delle astrazioni, la voglia ambiziosa di trovar maraviglie, il dubbio provocato con ogni sorta di argomenti eziandio molto speciosi turbano ed annebbiano a poco a poco quella semplicità e quella evidenza; il perchè fa mestieri a' debiti tempi restituirle nella interezza e purezza loro, e richiamare gl' ingegni dal dotto fantasticare ai documenti piani e manifesti della ragione comune.

Altrettanto di danno recano all' evidenza di que' documenti le confutazioni mal ferme delle tesi contrarie; il che s'è veduto assai chiaramente in questa materia del panteismo; e non sarà qui inopportuno dirne alquante parole.

L'estensione, ànno obbiettato a Spinoza, è di necessità un composto, e così lo spazio tutto quanto, così ogni corpo il quale risulta d'un aggregato di molecole sostanziali.

L'estensione vuota, rispondono i panteisti,

è capace d' infinite fenomeniche divisioni, ma di reali e sostanziali il neghiamo. Concedesi che lo spazio occupato dal corpo A non è il medesimo occupato dal corpo B, e amendue rimangono disgiunti fra loro dagl' inframmessi spazi numerosissimi e indefiniti. Ma che per ciò? Lo spazio del corpo A e lo spazio del corpo B e tutti gli altri interposti sono modi diversi del subbietto medesimo, sempre uno, impartibile ed infinito; e cotali modi ànno per condizione peculiare di loro essere il trovarsi appunto l' uno fuori dell' altro, senza rompere mai la comune continuità. Quanto ai corpi, soggiungono essi, se prendasi ardire di negare il vuoto assoluto e concepire ogni cosa pieno dell' etere sottilissimo e indivisibile, non fa più contraddizione a dire che ogni separazione di materia è fenomenica e non sostanziale, e consiste in un cangiamento e spostamento dei fenomeni di densità e di moto, senza che quindi risulti alcuna interruzione effettiva del continuo di materia.

Fu pure ai panteisti obbiettata la mutazione e la contingenza come impossibili a conciliarsi con l'assoluto. Ma si schermirono dicendo la mutazione ed ogni altra specie di contingenza esistere rispetto a noi che siamo rinchiusi nel tempo, nel finito e nel relativo; non esistere per l' universo, il quale contiene il tempo ed ogni finito, e però in risguardo dell' universo e della

monade sostanziale, che tutto il riempie, nulla muta e perisce; ma ogni cosa sta fermamente ed immobilmente; avvegnadio che tutte le mutazioni risguardandole nella eternità e fuori del tempo subito appajono come i punti diversi e contigui d'una medesima linea, che tutti ci sono presenti a un modo, e uno sguardo solo li percepisce. Simigliantemente, le contingenze non sono tali che al giudicio della nostra ignoranza a cui non è lecito di avvisare le cagioni necessarie dei minimi accadimenti e delle lievissime modificazioni. Ma così è necessario e fatale l'ordine intero dell'universo, come quello degli accidenti più minuti, e fugaci.

Ancora si oppose che i panteisti fanno alla monade loro universa affermare una cosa in Cajo e negarla in Tizio; fanno volerla nel primo e disvolerla nel secondo, odiarla in questo, amarla in quello, e così delle altre continue e innumerevoli discrepanze degli atti umani. Risposero i panteisti: ripugnante sarebbe ciò, se il medesimo atto affermasse e negasse l'oggetto medesimo, e altrettanto si dica dell'amare e odiare, del volere e disvolere, e così prosegui. Ma nel vero, distinti riescono gli atti e di qualità e di numero e di successione, e nemmanco sono opposti fra loro assolutamente, imperocchè, se badasi a tutti i modi e alle minime circostanze di ciascheduno, mai non si troverà che gli atti contemporanei di

due o più individui tornino fra loro uguali perfettamente, ovvero perfettamente disuguali. Conciossiachè, scriveva appunto Giordano Bruno, simile perfetto non si dà come non si danno perfetti sinonimi; e la cosa stessa ripeteva più tardi Leibnizio, traendone il principio chiamato da lui degli indiscernibili.

Noi non siamo per affermare che questi ed altri argomenti dei settatori del panteismo trionfino onninamente delle prefate obbiezioni; solo diciamo ch'ei si conviene produrre una prova tale della sua intima contraddizione, in favor della quale non armeggi il solo buon senso, ma paja dimostrativa per sè, patente, geometrica affatto nel rigor delle conclusioni, e sórga dai termini stessi della tesi, in cui si cardina tutto il sistema; poichè allora l'avrem ferito nel cuore e scrollato e rovesciato dalla sua base. Ora, al nostro sentire, cotal prova si giace nella impossibilità piena e assoluta (perchè logica e metafisica ad una) d'immedesimare sostanzialmente il finito coll'infinito.

Le troppo invalide confutazioni che i panteisti procaccian di fare di tale assoluta impossibilità prendono corpo dalle falsate definizioni e dalle repugnanze mediate o immediate che stimano far riconoscere nella tesi contraria. Noi dilegueremo innanzi gli equivoci chiarendo e restituendo nell'essere loro le rispettive defini-

zioni; poi redarguiremo le accuse più vive lanciate contro al principio dei teisti; nel che, replichiamo, poca o niuna novità di pronunciati e di argomentazioni apparirà fuori; ma noi mostreremo per avventura con maggior lucentezza che l'evidenza della ragione non è men bella nè meno invitta perchè è antica e volgare.

§ IX.

DELLA NOZIONE DEL FINITO.

Dicesi che uno spazio è finito, quando d'ogni intorno sta circoscritto da un altro spazio; e sono qui da notare tre cose: la prima che il continuo di estensione mai non s'interrompe, ma giace intatto e cumune alle due grandezze, alla circoscritta ed alla circoscrivente; la seconda che uno spazio finito riceve la finità sua da cosa simile a lui, cioè da uno spazio; la terza che non si può immaginar l'estensione, o reale o ideale, finita da cosa dissimile; perchè, a rispetto dello spazio, finire significa per appunto questo, di produrre in una indefinita grandezza due modi di estensione, uno circoscritto ed uno circoscrivente.

Dicesi simigliantemente che la forza intrinseca onde è mosso (poniam caso) il nostro braccio è impedita e limitata dalla forza resistente d'alcun corpo esteriore. In cotale esem-

pio due specie di finità sono da avvertire. La prima riferiscesi direttamente alla nostra forza di movere, la quale non potendo spiegare l'abitual sua efficienza accorgesi della propria limitazione. Conoscesi la seconda specie di finità appena si viene pensando alla condizione comune di forza e di attività in cui sono il me ed il corpo esteriore; perchè subito e l' uno e l' altro ci appajono per legge dell'intelletto come specie e forme di una forza universale incommensurabile, e ambedue ci si presentano come finiti inchiusi in un ideale infinito. Nell' un caso e nell'altro, ciò che limita (ponendosi mente alla sola condizione dinamica) à natura uguale col limitato; ma nel primo caso, ciò che limita sussiste realmente in atto, vale a dire, la forza esterna del corpo contro alla forza motrice del nostro braccio; nel secondo, ciò che limita è una mera entità ideale, la cui rispondenza con l' esterna realità à gran bisogno di prova.

Dicesi parimente che un piacere e una gioja grande e straordinaria vengono limitate dal turbamento che reca un qualche accidente increscevole e doloroso o del corpo o dell' animo; e qui il limite positivo è immediatamente dissimile anzi contrario affatto alla cosa limitata; benchè poi il piacere e il dolore si rincontrino e si ragguaglino nel genere superiore della sensibilità.

Dicesi in quarto luogo che il sapere umano rimane sempre finito, innumerevoli essendo le cognizioni a cui non può pervenire; qui la limitazione non è cosa per sè nè visibile nè concreta; ma è semplice privazione manifesta a noi pel paragonar che facciamo il concetto della nostra scienza effettiva con quello d' una scienza trascendente e assoluta.

Da ultimo dicesi da' filosofi che qualunque determinazione dell' ente induce in esso una finità, perchè ciascuna determinazione induce a negare tutte l' altre che non son lei, e vengono però escluse dall' ente.

In cotesti cinque modi diversi (che non son tutti, ma i principali) di concepire e avvisare la finità delle cose appajono tre condizioni generali e comuni alle quali bisogna por mente. La prima è che ciascuno di tali modi contempla ed esprime ugualmente un essere difettivo, e la cui natura è mista di possessione e di privazione. La deficienza adunque dell' essere istituisce l' universale ed essenzial carattere del finito. L'altra condizione comune e qualitativa si è che la finità o la deficienza delle cose concrete rivelasi a noi ne' loro modi e ne' loro atti e non mai ne' subbietti, i quali, come subbietti, si celano alla nostra esperienza. Nel vero, noi già scorgemmo che la finità dello spazio appare sempre in due modi contigui di esso; in una esten-

sione circoscritta ed in una circoscrivente. Del pari, modi affettivi dell'animo sono il piacere e il dolore. Nell'esempio delle due forze interiore ed esteriore la finità si discuopre per via degli atti, e per loro mezzo similmente la si discuopre nel nostro sapere, il quale è continuo atto. La terza condizione si è la necessità del pensiere che non può non raccogliere sotto una qualche unità infinita le cose individue fra loro paragonate. Così, a me vien meno la facoltà di affermare che il finito sempre torni a defficienza di essere, quando io non pensi l'ente assoluto ed illimitato in cui si raccoglie a guisa di modo e specialità l'ente finito e manchevole.

§ X.

DELLA NOZIONE DELL' INFINITO.

Il finito e l'infinito sono concetti che contrappongonsi; vien notata però cotal differenza fra essi due; che il primo invoca di necessità il secondo, perchè vi sta inchiuso; ma il secondo non trae seco il primo se non in quanto la negazione radduce alla mente il concetto della cosa negata. A ciò che avviene preesiste una cagione determinatrice di tutto l'essere di lui; e però determinatrice ancora dei limiti e delle deficienze che sono in esso. Alle cose finite per-

tanto che noi vediamo e che principiano ad essere, preesiste una cagione limitatrice, la quale come vera e suprema cagione è assoluta e però infinita. Le cose finite adunque domandano per sussistere l'infinito; e quello che succede in fatto succede eziandio in pensiere; perchè il concetto della limitazione è necessariamente bimembre, e inchiude l'essere limitante e l'essere limitato. Ma, come si disse, la nozione dell'infinito trae seco in pensiere la nozione del finito, soltanto per negarla ed escluderla: è dunque un mero legame grammaticale e non obbiettivo e concreto. Nè dicasi il finito limitare a vicenda l'infinito con questo che ogni negazione induce una qualche limitazione. Conoscemmo poco fa che negare il finito, in quanto finito, importa negare la deficienza dell'essere. Adunque l'infinito esprime la negazione del deficiente e però l'affermazione dell'efficiente, o, con altri termini, l'affermazione della pienezza intera dell'ente e l'esclusione d'ogni limite.

Da ciò si raccoglie innanzi a ogni cosa che l'infinito non trae seco necessariamente il finito; e questo per lo contrario domanda la preesistenza di quello. E per fermo, se al vocabolo infinito sostituisco quello di Dio o l'altro di ente, il finito non è più sottointeso. Laddove, se il finito non venga chiamato con voce di relativa significazione, egli non sarà per tale rico-

nosciuto ma sì veramente scambiato col suo contrario, come se taluno il chiamasse ente, realità, esistenza e simili.

In secondo luogo si rileva che dell'infinito niente si può negare e tutto si debbe affermare, salvo ciò per appunto che implica negazione. Di quindi si cavano per mio giudicio le due più universali definizioni del finito e dell'infinito, dicendosi del primo che è ciò il quale senza contradizione veruna lascia pensare ad altra esistenza indipendente da lui; e del secondo che è ciò dal quale non può senza intrinseca contradizione pensarsi esclusa alcuna esistenza positiva e indipendente. Qui poi fa mestieri badare all'impotenza di nostra mente, cui non vien fatto di contemplare gl'infiniti attributi dell'infinito senza distinguerli in qualche modo e sceverarli l'uno dall'altro, e però determinandoli e sceverandoli, negare di ciascuno di loro il contenuto di tutti gli altri. Ma questa necessità della mente non passa guari nell'obbietto; e sappiamo che ciascun attributo dell'infinito va essenzialmente congiunto con tutti gli altri, in modo che debbesi affermarli tutti in ciascuno; e, per grazia d'esempio, ei si convien dire che nell'infinito la bontà è sapienza e la sapienza è bontà e così d'ogni cosa nell'infinito è forza affermare ogni cosa. Il principio adunque dello Spinoza *omnis determinatio est negatio* non si avvera in modo

compiuto se non nella mente umana per legge della sua finità.

In terzo luogo si rileva che nell' infinito non cade nè numero nè quantità, perchè al primo è sempre la limitazione aderente, e alla seconda si può sottrarre e si può aggiungere, condizione contraddittoria coll' infinito. E se conviene attribuirgli infinite perfezioni, non però sono numerabili, e appunto non sono tali perchè infinite. Di qui procede che fra lui e il finito ogni proporzione si fa impossibile, e che per grande e immenso che paja quest' ultimo, gli è come zero e nulla a rispetto dell' infinito. Oltre a ciò è da notare che se il quanto trae seco sempre e in ogni luogo la finitudine, all' incontro l' infinito non appare per tutto, dove il numero e la quantità sieno rimossi; imperocchè non è certo che ogni deficienza di essere abbia a riuscire quantitativa; e, per esempio, non si vede che il subbietto dell'anima umana sia un quanto; e solo negli atti delle sue facoltà lasciasi scorgere la quantità intensiva, come Kant usa dirla. Non pertanto l' anima umana è finita perchè à vera deficienza di essere; e vive accompagnata da tanti esseri simili per quanto si stende il genere umano.

Per ultimo è da avvertire che giusta i concetti del finito e dell' infinito offertici da Spinoza, ogni genere di finito sta inchiuso e terminato da un infinito congenere.

Procede questo errore dello Spinoza da un'illusione di sua fantasia, ond' egli à supposto ciascuna sorta di finità rassomigliare compiutamente a quella che si nota nelle estensioni particolari, ove s' incontrano sempre uno spazio circoscritto ed un altro circoscrivente; e amendue appajono quali modi e fenomeni d'una stessa comune continuità di spazio. Ma tal condizione speciale di finità non porge l' idea generica del finito, nè quella pertanto dell' opposto suo che è l' infinito; conciossiachè s' è veduto la finità vera universale ridursi alla deficienza, e quindi l' infinito avere natura non congenere a lei, ma contraria affatto, consistendo nella pienezza e perfezione dell' essere; dal che pur segue l'accezione generale e metafisica della voce *finire*, allontanarsi da ogni immagine e da ogni qualunque similitudine con le limitazioni sensibili, ma voler esprimere unicamente l'azione della prima causa per cui vengono le cose determinate a ricevere tale forma e non già tale altra, e a mancare perciò d' indefinite perfezioni e attributi. Di quindi nuovamente si cava che il finito può ricevere la finità eziandio dal dissimile a lui. Vero è che quando la mente concepisce un finito, e ad altre simili coesistenze il ragguaglia, ne trae una specie intelligibile, o l'universale che voglia dirsi, in cui non sono più limiti e di cui tutte quelle coesistenze sembrano determinazioni e modi.

Così quando io considero che le idee sono finite, e cioè che non ve n'à una sola ma un'altra e un'altra, subito immagino la loro comune idealità che mi rappresenta il loro infinito; e medesimamente se io piglio a numerarle, io le considero e figuro come discrete quantità di un quanto correlativo ed immensurabile. Ma chi desse a cotesta legge dell'intelletto una rispondenza perpetua e necessaria nella realità delle cose finite, confonderebbe stranamente l'ordine dei concetti con l'ordine dei contingenti in atto. In questi vedemmo la limitazione ridursi, il più del tempo, a semplice privazione: ne' concetti invece ogni cosa torna e si risolve nell'infinito.

§ XI.

SI MOSTRA DA CAPO LA CONTRADDIZIONE INTRINSECA DEL PANTEISMO.

Queste definizioni bene fermate e ricondotte a quella semplicità e lucidezza che a noi porge la natura medesima ne' suoi comuni dettati, facil cosa è vedere il gran paradosso che chiude in sè il panteismo; e a sciogliere il quale non bastano le forze di tutti gl' ingegni orientali e tedeschi. A noi rimane ignota e inescogitabile la forma e l'essenza dell'infinito; ma questo sappiamo certissimo ch'egli è il contrario del

finito assolutamente, cioè a dire che tali due termini si escludono per piena contraddizione logica e metafisica. Non può dunque il finito sostanzialmente immedesimarsi con l'infinito, ripugnando che questo sia insieme l'ente perfetto e imperfetto, deficiente e non deficiente, assoluto e relativo, e sia ciò di cui tutto si debbe affermare e tutto si può negare. Nè qui vale il dire che nel complesso dell'universo e nella immensità dello spazio e della durata le contingenze si annullano, e ciò che è relativo, parziale e individuo sparisce e confondesi con l'assoluto. Pronunziamo che ciò non vale; prima, perchè il contingente e il possibile sono concetti comuni e fondamentali del genere umano e si contrappongono a forza al necessario ed all'assoluto; e rimossi i quali, nè il necessario nè l'assoluto sono più intelligibili: in secondo luogo, ogni complesso e ogni immensità di finiti sempre rimane numerabile, discreta e finita. Adunque la contingenza e la deficienza è intrinseca a lei così nelle parti come nel tutto, e mentalmente almeno le si può sempre levare ed aggiungere, sempre si può mutarla da ciò che era e concepirla prodotta in un certo tempo, e in un certo altro annullata. E dire che il numero è cosa intellettuale e astratta nemmanco giova; imperocchè il numero non crea la finità è la quantità, ma la mostra e ne segna le relazioni; e

pur fosse la totalità de' finiti incapace di misura e di numero, non pertanto si rimarrebbe finita e deficiente di essere, in quel modo che un' accumulazione altresì infinita di punti non vale a ingenerare una estensione benchè minima. Chiamare il finito un' apparenza leggiera e fugace che fa, se tale apparenza non è il nulla e s' immedesima colla divina sostanza? Lasciando stare il gran paradosso che incontrasi ad asserire che nell' ente realissimo vi sieno cose le quali sembrano, ma in effetto non sono. Stremare il finito e ridurlo ad un' ombra e ad un sogno non giova ad altro infine se non ad esprimere che questa immensità di fenomeni della quale siam testimonj, essendo la cosa più defficiente e caduca del mondo, introduce nella divina sostanza l'estremo della defficienza e della caducità. Distinguere gli accidenti dai modi, i modi dagli attributi; la natura naturante dalla naturata, e prolungare con molti artificj, come fanno il Bruno e lo Spinoza, la distanza che segrega le cose finite e caduche dall' assoluto, infinito ed eterno, punto non suffraga; attesochè nella unificazione sostanziale non v' à nè intervalli, nè gradi, nè differenze, e queste si possono pensare soltanto nella più o meno congiunzione e penetrazione delle sostanze separate.

Da ultimo, tornerebbe a manifesto sofisma il dire che i finiti non sono manchevoli, perchè

possiedono o giungono a possedere tutto ciò che alla natura loro compete, e chiudesi ne' termini del possibile, e che ogni cosa è perfetta e compiuta alloraquando contiene l'interezza dell'essere proprio e secondo il variare determinato e fatale degli accidenti. Ripeto che ciò tornerebbe a manifesto sofismo; perocchè viensi a conchiudere che il finito non à modo di uscire della propria natura finita, e che tanto è impossibile a lui il contenere la pienezza dell'essere, quanto all' infinito il non contenerla. Di quindi appunto la incongruenza eterna e profonda di que' due termini.

§ XII.

DELLA SUSSISTENZA DELL' INFINITO.

Fermiamo adunque di nuovo con più sicurezza e chiarezza d' intendimento che le nozioni del finito e dell' infinito per necessità si escludono; quindi non possono i due subbietti coesistere in una essenza medesima. Ma se delle realità finite abbiamo prova sperimentale continua, lo stesso non accade dell' infinito. Però non manca certa schiera di panteisti i quali negano la sua sussistenza o per meglio dire ne vanno porgendo un concetto troppo diverso dal comune. Appresso Hegel per esempio, l' infinito si è l'ente che torna in sè e nega la propria negazione e deter-

minazione. E perchè l'ente in quel suo sistema, o l'Assoluto che voglia chiamarsi, non è ma diventa, e cotesto suo diventare procede per interminabili alienazioni e ricongiunzioni di sè con sè stesso, proviene di quindi una infinita serie di tali infiniti, o con altra frase, di tali negazioni delle negazioni medesime. Ora, avvertirò primamente che una simile nozione dell'infinito esprime solo il suo contrapporsi al finito. Ma nel concepire comune degli uomini il vero infinito è non pure la negazione del finito, ma sì è l'inclusione della pienezza intera dell'essere, tanto che nulla non gli si possa levare nè aggiungere. Vero è ch'ei si conviene dimostrar prima la sussistenza di tale pienezza di essere. E dico, anzi tutto, che la dimostrano chiaramente le aspirazioni continue di tutte le facoltà e gl'istinti umani. Perocchè nell'infinito termina il nostro pensiero e il nostro desiderio ed i sentimenti e gli affetti nostri; la verità, la bellezza, la giustizia, la beatitudine sono da noi contemplate pur sempre nell'essere loro assoluto e però infinito; e credesi comunalmente dagli uomini quelle nozioni supreme non essere meri astratti, ma Dio contenerle in sè stesso in modo concreto, e il simigliante si afferma di tutte l'altre pensabili perfezioni.

Oltre che, v'à per mio giudicio una dimostrazione esattissima ed irrepugnabile della sus-

sistenza di tutto ciò, ricavata dal principio della ragion sufficiente. Per fermo, se ogni cosa la quale comincia nel tempo, debbe avere da ultimo una cagione prima la qual non cominci, questa sarà, del sicuro, infinita. Perocchè quelle cose in quanto appariscono o si succedono nella interminabile lunghezza del tempo, riescono sempre maggiori di qualunque numero, perchè maggior d'ogni numero torna la serie progressiva degli intervalli della durata; e la cagione prima dei contingenti per contenere la efficienza della serie loro indefinita ed interminabile come il tempo, è necessità che sia infinita e in sè comprenda ogni perfezione assoluta; da poichè ad ogni perfezione finita debbe poter esser cagione. E quando anco non vi fossero i contingenti in atto o la serie loro cessasse, rimarrebbe la serie immensa e innumerabile dei possibili a cui bisogna una cagione infinita e concreta.

Un'altra prova assai rigorosa del medesimo pronunciato è cotesta. Se alle cose finite toccasse più che una sola cagione pura e assoluta, ed anzi sortissero per cagione loro efficiente (poniam caso), un infinito novero d'infiniti, ciascuno indipendente e assoluto nel genere suo, la creazione, qual la veggiamo, non sarebbe possibile. Conciossiachè ciascuno di quegl'infiniti varrebbe a produrre gli effetti alla natura propria correspettivi; ma il composto umano, per atto d'esem-

pio, come potrebbe venir generato, senza che l'uno infinito nell'opera sua dagli altri non dipendesse? La causa prima, impertanto, e assoluta debbe essere sola e infinita. E perchè poi è causa, o vogliam dire, potenza infinita, ella debb' essere il tutto infinitamente; chè in altra guisa ella non potrebbe aggiungere a sè medesima ciò che le manca, e però l'efficienza sua avrebbe limitazione.

Ma togliendo di mezzo il principio della ragion sufficiente e non fornendosi il metafisico d'altro mezzo di condur le sue prove eccetto le idee e il lor convenire o disconvenire, potrà esso attingervi mai una dimostrazione compiuta e apodittica dell'esistere dell'infinito? Quanto è al mio giudicio, io reputo fermamente che sì, avendo per più che certo che la dimostrazione a priori della sussistenza dell'ente perfetto, rampolla saldissima ed evidente da qualunque concetto puro, mediante questi due assiomi: ogni verità è verità di alcuna cosa; ogni verità si concorda perfettamente con l'oggetto suo. Tuttavolta non volendo questa mia prefazione convertire in volume, volentier mi rimetto a ciò che io ne scriveva altrove.[1]

Da tutte le quali considerazioni ci è cresciuta facoltà di sentenziar nuovamente che la discrepanza intrinseca e inemendabile dei due

[1] Vedi *Confessioni d'un Metafisico*; — *Lettera all'ab. Dalla Cella.*

concetti finito e infinito, è verità e realità obbiettiva ed eterna. Avvegnachè, posta la sussistenza dell'essere perfettissimo o infinito che voglia dirsi, segue per necessità logica che non possa congiungersi a lui sotto una essenza medesima qual che sia imperfezione, e però qual che sia finità e insufficienza. Nè debbe l'Hegel pigliare arbitrio di mutar l'infinito in cosa tanto diversa dalla pensata e creduta dal genere umano, quando non porga per innanzi dimostrazione invitta della vanità e fallacia di queste nostre argomentazioni.

§ XIII.

SI SCIOLGONO ALCUNE OBIEZIONI.

I panteisti, più che difendere dimostrativamente la tesi propria, accusano quella degli avversarj, credendo mostrare come nel concetto del teismo e di certa dualità relativa, stia inchiusa del pari una manifesta contraddizione. Noi porrem da banda gli argomenti loro più sottili e speciosi che concludenti, e faremo luogo ad alcune obbiezioni assai vigorose nell'apparenza, e due delle quali sono desunte da due adagi del senso comune. La prima di queste viene ricavata da ciò che il popolo crede con gran fermezza, lo spazio essere cosa infinita; e veramente il Bruno

in parecchi suoi dialoghi va procacciando di provare la infinitudine dello spazio con una copia di ragioni le più calzanti e vive che dar potea la dialettica de' suoi tempi, e alcune delle quali, a rispetto della immensità dello spazio, reggono pure oggidì molto bene. Certo, questa materia dell' estensione à provocato gran numero di paradossi: e perchè bisogna risolverla, quanto almeno al suo legamento con la questione del finito e dell' infinito, io verrò sponendo molto in compendio i concetti miei sul proposito, e coglieremo anche in ciò quella porzione di vero, che scampa dalle ambagi e dalle sottilità della controversia, e splende della evidenza pienissima di ragione.

Dire cogl' idealisti e co' seguaci di Kant, che lo spazio è nulla obbiettivamente, non giova a porre i panteisti in silenzio; conciossiachè il senso comune sta questa volta dalla loro e afferma con essi la realità e l' infinità dello spazio, senza qui accennare di altre ragioni che il provano; e per cotesti giudicati del senso comune cade pure l' altra opinione de' Locchiani e d'altri moderni, secondo cui lo spazio è un mero concetto universale indotto dal paragone dell'estensioni particolari, e la immensità sua è la possibilità logica di sempre poter concepire uno spazio più grande dell'assegnato. Quanto poi a coloro a' quali è sembrato di tagliar netto il nodo pro-

nunciando che lo spazio è composto, e al composto non potersi attribuire l'infinità, bene rispondeva il Clark essere nello spazio moltiplicità non assoluta, ma relativa, e la composizione sua essere modale e non già sostanziale, permanendo di sotto alle divisioni e varietà fenomeniche dell'estensioni particolari una continuità semplice, indivisibile ed impartibile. In fine, quel trovato di Leibnizio che l'estensione sia *l' ordine dei coesistenti possibili*, non mi par degno di sì gran mente. È sciocchezza dire che gli spiriti abbiano luogo, e però lo spazio non è l'ordine di tutti i coesistenti, ma sì di quelli propriamente che ànno corpo, cioè degli estesi; primo paralogismo. Più sorte di ordini vengono divisate in mezzo ai coesistenti, dandosi l'ordine di perfezione, di causalità, di tempo, di dignità, di bellezza e d'altre ragioni. L'ordine speciale dei coesistenti a rispetto dello spazio è quello impertanto che corre tra i coesistenti corporei o vogliam dire estesi; secondo paralogismo. Ci bisogna dunque indagar meglio tale materia della estensione a voler ribattere da questo lato le obbiezioni de' panteisti e la dialettica sottilissima di Giordano Bruno.

Che i modi dello spazio rimangano tutti insieme finiti non occorre lungo discorso a provare, perchè una serie di estensioni finite mai non può riuscire infinita nè in sostanza, nè in

numero: resta a conoscere quello che s' abbia a giudicare dello spazio che circoscrive e sembra permanere di necessità incircoscritto. Notisi innanzi ogni cosa che tale spazio non esce d'ogni parte infinito, attesochè nel limitare egli le estensioni particolari limita pure sè medesimo in qualche maniera; ond'è, a così esprimer la cosa, limitato in dentro e illimitato in fuori. Ora, ciò basta a provare in guisa invincibile che lo spazio esteriormente incircoscritto e il quale circoscrive ogni estensione interiore non è altrimenti infinito. E nel vero, a scegliere una delle molte prove che stanno in pronto, egli è da badare che le grandezze circoscritte intercidono con la estensione lor peculiare quella lunghezza dello spazio circoscrivente, la qual cade perpendicolare sovr' esse; quindi si à due lunghezze in cambio di una, le quali non ponno essere ambedue realmente infinite, perchè due infiniti congeneri non si danno. Similmente si prova ciò, considerandosi che lo spazio il quale circoscrive non è il subbietto puro dello spazio universo, ma un modo di lui amplissimo e indefinito. E di vero, il subbietto dello spazio sta così presente nella finita grandezza come nell' altra indefinita, e si modifica egualmente con l' una e con l' altra senza rimaner chiuso e determinato in alcune delle due. Ora, se i modi sono più, ei sono finiti, perchè fanno moltiplicità, e finito è

anche il modo che circoscrive, perchè fa parte del multiplo. Rimane per ultimo da conoscere quello che sia da pronunziare del subbietto dello spazio in quanto è mero subbietto. E prima, convien distruggere una illusione continua che la fantasia nostra ingenera spontaneamente, e contro di cui la virtù sola del raziocinio può prevalere. E, per fermo, qualunque volta a noi giova di concepire il subbietto puro dello spazio, s'attraversa alla nostra mente il fantasma di certa grandezza vuota, nella quale si possono di nuovo disegnare e descrivere altre particolari estensioni; il che prova che quel fantasma non offre la intelligenza pura del subbietto dello spazio sciolto da tutti i modi; attesochè non si può descrivere alcuno spazio determinato in un continuo affatto indeterminato, cioè tale che non presenti certa lunghezza e certa larghezza maggiore di altre o effettive o possibili. La sola idea pertanto che venga lecito di formare intorno al subbietto nudo e semplice di ogni estensione è il famoso punto metafisico di Zenone, con tanta originale e profonda speculazione dichiarato dal Vico: *in mundo vero, quem Deus condidit, est quædam individua virtus extensionis, quæ quia individua est iniquis extensis ex æquo sternitur.* La qual virtù non è però nè grande, nè piccola, nè un più, nè un meno, nè esigua, nè immensa.

Da ciò segue che non si può applicare al

subbietto comune delle estensioni quell' attribuzione di finità o d' infinità che sogliamo ne' modi suoi contemplare, conciossiachè nei modi il finito vuol dire il circoscritto commensurabile, e l' infinito vuol dire il circoscrivente immenso e maggiore d' ogni grandezza commensurabile. Però noi dobbiamo giudicare della finità del subbietto non nel senso peculiare e proprio dell' estensione, ma nel senso universale metafisico, cioè a dire che debbasi investigare raziocinando se nel subbietto dello spazio cade o no la deficienza dell' essere. Condotta a simil termine la nostra tesi può aversi bene per risoluta. Difatto, ragionandosi prima in universale, noi ricorderemo che ogni cosa la qual non è Dio soffre necessariamente una deficienza di essere, e però il subbietto dello spazio altresì la soffre. In secondo luogo avvisiamo che lo spazio difetta nell' essere anche a rispetto della sua propria e individua natura, avvegnachè non possiede dell' estensione il tutto in perfetta guisa, rimanendo la serie delle sue modificazioni sempre finita e numerabile, e però sempre difettiva di tutto ciò che le si può aggiungere. E ciò che le si può aggiungere è maggiore sempre di quel che possiede; atteso che il numero e la grandezza delle quantità possibili è sempre maggiore d' ogni quantità determinata ed in atto.

È da avvertire per ultimo che questa dot-

trina intorno allo spazio non contraddice minimamente all' adagio del senso comune menzionato qui sopra, e il qual vuole lo spazio essere cosa infinita. Nel vero, ognun sa che quando gli uomini proferiscono tale credenza loro della infinità dello spazio, ei pensano ad una estensione immensa ed incircoscritta, comprensiva d'ogni estensione particolare, sia reale o possibile. Per fermo, il concetto d'una simile grandezza determinativa di tutte l'altre risponde, come vedemmo, a cosa obbiettiva e dal raziocinio confermata: solo è da riflettere che in siffatta locuzione volgare la voce *infinito* vale incircoscritto, e che assolutamente parlando ella è sinonima d'indefinito, vale a dire, che questa grandezza suprema ed interminata riesce maggiore d'ogni estensione assegnabile. E intanto cotesta grandezza medesima è una relazione di quantità e una certa forma di proporzione, il che disconviene dall' infinito. Perocchè questo non à e non può avere proporzione nessuna col finito.

Lo spazio adunque è solo infinito sotto al rispetto che nulla cosa creata lo limita nè lo può limitare; ed è come intende ognuno la negativa significazione del vocabolo; e già scrivea San Tommaso: [1] *Non inconveniens est aliquod creatura sic esse infinitum quod non finiatur ab alio.* Ma si conobbe da noi, poco addietro, mancare allo

[1] *Summæ*, Pars Iª, quæstio 10ª, 5, 4.

spazio la positiva significazione della voce *infinito* o vogliam dire la interiore infinitudine che è la pienezza perfetta e assoluta del pròprio essere; il quale essere proprio, a rispetto dello spazio, non si manifesta che nelle cose corporee capaci di divisione e scomposizione, non penetra gli elementi immateriali de' corpi stessi che sono le forze e le monadi, e non à virtù continente nessuna per le essenze spirituali.

Quindi lo spazio appena ci ajuta a formare un concetto degno e proporzionato della immensità di Dio, la quale è presente e negli spiriti e nelle forze, e penetra esso lo spazio e però lo comprende. Il perchè lo spazio è solo della immensità e onnipresenza di Dio una immagine languidissima. Avvegnachè oltre all'essere una smisuranza al tutto speciale e non altro che località interminabile, non vedesi (ripetiamo) in atto giammai, salvo che ne' suoi modi finiti ed accidentali, e però è sempre necessariamente incompiuto, ed è, a parlar giusto, una sorta d'immensità locale in potenza. Segue che cotesta natura d'immensità mai non può essere attributo di Dio, come pensava Newton, nè può affermarsi di lei che sia un che positivo escluso dalla essenza di Dio, perchè da ultimo è un deficiente e un finito appresso della vera e divina immensità ed onnipresenza.

La seconda obbiezione gagliarda de' pantei-

sti è siffatta. L'antico adagio *ex nihilo nihil fit* distrugge perfino la possibilità della creazione, rimossa la quale, il sistema più logico, più semplice, più coerente è quello senza dubitazione della monade eterna, che è l'uno e il tutto, e nulla crea, ma ogni cosa ingenera; e le sole modalità e i soli atti fa dal niente venire all'essere.

Prima notiamo che non istà molto bene ai settatori del panteismo invocare gli adagi del senso comune, negandoli essi con soverchia facilità e deridendoli anche tal volta; e non giunse Hegel ad affermare che questo assioma per appunto *ex nihilo nihil fit* non à valore nessuno, e che in effetto qualche cosa nasce dal nulla? Noi, in quel cambio, ai giudicati del senso comune portiamo massima riverenza, perchè veramente è da dire rispetto a loro che voce di popolo è voce di Dio. Non pertanto e' si conviene guardare assai sottilmente l'accezione esatta, costante ed universale in cui vengono assunti; imperocchè senza tale premonizione noi andremmo mescolando alla buona scienza parecchi paradossi. E discendendo al caso particolare dell'assioma *dal niente non si fa niente*, diciamo essere egli vero ed irreprobabile assolutamente per risguardo della produzione, che è la guisa unica e sola, a noi conceduta, di fare esistere quel che innanzi era nulla: ma, assunto come

espressione generalissima delle condizioni di tutto ciò che in qualunque modo riceve l'essere, quell'assioma è puro sinonimo dell'altro più universale della ragion sufficiente, e significa che nulla non si fa col nulla di efficienza preesistente, o, vogliam dire, che ogni cosa à la sua cagione. Onde il disprezzo di taluni gran metafisici non basta a invalidare quell'antico distinguere degli scrittori ortodossi fra il nulla di materia e il nulla di potenza. Che poi sia tale la interpretazione vera di quella sentenza presso il comune degli uomini, può ciascuno riconoscere molto distintamente, qualora ei sappia con metodo e accorgimento socratico interrogare in maniera il popol minuto da farlo capace d'intendere coteste materie. E certo è che un uomo della villa o qualunque altro di semplice natura e ingegnosa ma inculta, queste tre cose affermerà subito che le avrà bene intellette. La prima, che i corpi sono vere sostanze e non puri fenomeni, come agl'idealisti piace di credere, o meglio di darsi a credere; secondo, che Dio non ebbe uopo a crearli di prendere da alcuna cosa la materia di essi, nè fece come il vasaio o qualunque altro fabbro che lavora e fatica intorno a un subbietto preesistente. Per terza cosa egli affermerà che i corpi non sono sostanza di Dio variamente foggiata, ma sono affatto distinti e affatto diversi da lui. Consegue da ciò che quel

semplice popolano ammette e crede implicitamente la creazione delle sostanze dal nulla.

Che ai filosofi abbia sembrato assurda per assai lungo tempo la creazione dal nulla, noi non neghiamo, tanto nelle menti loro era salda ed inveterata l'abitudine di somigliare l'operazione divina all'umana e di stimare impossibile l'inesplicabile. Ma certo è che fra i quattro supposti (soli da noi concepibili) intorno alla natura degli enti, cioè a dire della sostanza una, della dualità eterna e assoluta, delle sostanze emanate e delle sostanze create, ne' tre primi la contraddizione è palpabile, nell'ultimo v'è mistero e non ripugnanza; e qual cosa appartenente a Dio può non riuscire arcana ed inesplicabile? Progresso della filosofia è qui riconoscere e dimostrare che i ragionamenti per somiglianza ànno corte le ali, ed essere proprio di Dio ciò appunto che non è proprio dell'uomo e dissomiglia compiutamente da noi e soverchia qualunque misura del nostro intendere.

§ XIV.

SI RIBATTONO ALTRE SPECIE D'INSTANZE.

Il finito e l'infinito sono concetti correlativi ed inseparabili.

Come asserire che il finito e l'infinito si escludono e che sia impossibile il loro incontro

in una essenza medesima, quando è impossibile, invece, il pensare all'uno divisamente dall'altro? ed è tanto necessario di concepire il finito involto nell' infinito quanto di concepir questo mai sempre affetto da alcuna determinazione e però da alcuna sorta di limite? E quanto al finito, ella è cosa manifestissima; imperocchè il suo concetto diventa contradittorio, levato che sia la relazione di lui con l'ente infinito. Ma pur di quest'ultimo non è da fare diverso ragionamento. Per fermo, qualora tu non ti obblighi a pensare tuttogiorno l'ente vuoto e astrattissimo il quale in *rerum natura* torna a un bel nulla, tu se' costretto di fare entrare nell'ente alcuna determinazione; e determinar l'ente e finirlo in alcuna maniera è tutt' uno.

Tale è l'obbiezione; odasi ora la risposta. Prima noto che noi siamo al presente nella regione dei puri concetti. Non ci cada, pertanto, della memoria che i concetti in quanto tali sono tutti somiglianti in fra loro; e quel del finito similissimo all'altro dell'infinito. Per vero, il concetto della finità non è esso pure eterno, necessario, universale, assoluto? condizioni tutte contrarie alla natura obbiettiva e concreta della finità stessa? Chi vuol dunque la cognizione delle cose finite non punto (come la dicono) analoga ma diretta, propria e conformissima alle realità, la cerchi nel fatto e nella percezione; e parago-

nando quelle esistenze caduche, anguste e mutabili con l'idea dell'eterno dell'universale e dell'assoluto, dica se avvisa non correre nessuna discrepanza profonda e durevole in fra que' due termini, e se l'uno può entrare mai nell'essenza dell'altro e ambedue essere consustanziali. E qui pure rinnovasi la conferma che l'infinito è propriamente conosciuto ne' concetti, il finito nelle percezioni e nel senso; e quanto riesce improprio il cercare il vero infinito nelle percezioni e nelle sensibili realità, altrettanto è sconvenevole cercare la finità vera nelle intellezioni.

Secondamente, le determinazioni le quali pensiamo dell'infinito sono negazioni e limiti dal lato del nostro pensiere non dell'obbietto pensato. Notammo già che noi siamo astretti a non pure distinguere l'una perfezione dall'altra, ma sì a pensarle una dopo l'altra e a non toccar mai la loro interezza, come a non concepire l'assoluta loro unità. Ma noi suppliamo alla fiacchezza ed insufficienza di nostra mente negando appunto le separazioni, le quantità, il numero ed ogni sorta d'implicazione. Oltrechè, quando io pronunzio il nome di Dio, sebbene la mia mente pensi allora l'infinito, non lo pensa ancora sotto alcuna distinta e sceverata determinazione. E ad ogni modo, quando io penso le determinazioni speciali dell'ente infinito, non è egli vero che io compio una negazione relativa e che il mio giudicio analitico

à per fine ultimo di restituire il predicato al subbietto e ricomporre la integrità piena e indefettibile del medesimo? In quel cambio, le negazioni che io pronunzio dei finiti non sono relative nè sospensive, e allora che dico Socrate à grande sapienza, io nego prima assolutamente la infinitudine di quella sapienza; e poi quando restituisco il predicato al subbietto, la integrazione che io fo è d'un finito nel finito. Chè se fosse altrimenti, i giudicj nostri analitici verrebbero in ultimo ad affermare o che il finito è infinito, o viceversa che l'infinito è finito; ma l'una e l'altra espressione è contradittoria e mai non verrà compresa sotto la unità del pensiere. Neghisi dunque risolutamente la pretesa necessaria reciprocazione dei prefati due termini.

Per terza cosa avvertiamo che niuno il quale abbia fede alla verità delle leggi che governano il raziocinio, oserà dire l'essere e il nulla risolversi anch'essi in semplici termini correlativi; ma concederà che la ripugnanza loro è essenziale, ed anzi la sola ed unica che permanga eterna ed inalterabile. Il che concedendosi è pure insieme conceduta la discrepanza intrinseca ed essenziale tra il finito e l'infinito. Conciossiachè il nulla assoluto non essendo nemmanco pensabile, non viene mai a riscontro con l'essere. Ma ciò veramente che discerniamo e paragoniamo nella realità sono le cose e la lor privazione o limitazione

che voglia chiamarsi. E di cotesti limiti noi ci avvediamo, ragguagliando mentalmente le cose individue con l'infinito del genere, le forze, per esempio, col concetto universale di forza, le estensioni col concetto di spazio, le entità parziali con la intellezione astratta dell'essere. La mente allora coglie e forma questo adagio solenne, che tutte le cose sperimentali e finite riescono un misto di ente e di non ente. Per tal guisa, la necessaria esclusione del nulla dall'essere alla quale pensiamo, e che viene significata in universale dal principio supremo di contradizione, altro non diventa in ultimo che la espressione più assoluta della discrepanza che interviene tra l'essere e la privazione, o con altri vocaboli tra l'infinito e il finito; tanto manca che possano entrambi cader giammai sotto qualche unità o reale o intellettuale.

Ora mi giovi illustrare con altra considerazione la differenza che separa le forme e le leggi del concepire da quelle che reggono le realità; differenza la quale spesso e volentieri dimenticata, dà spazio ai metafisici di Germania da fabbricare i loro sistemi dell'unicità di sostanza. Egli si può dire che il finito contradice l'infinito, in quanto l'uno e l'altro sono avvisati nella condizione per cui si escludono. Ma il finito non è sola finità e negazione; esso è un che di positivo al quale aderisce, per così parlare, la condizione

del limite. Così, per contra, l'infinito non è unicamente non finità, ma è un che perfettamente positivo insieme con la privazione del limite. Adunque finito e infinito non vogliono significar propriamente l'A e il non A, ma sì veramente l'A (essere) con un + b (limitazione) e l'A (essere) con un — b (privazione del limite). Ora, cotesta formola matematica, la quale d'altro lato sembra uscir fuori esattissima dai concetti che la precedono, mostra con evidenza, diremo, palpabile il grande assurdo che nasce da qualunque medesimezza pensata e affermata tra il finito e l'infinito. Per fermo, risulta da quella formula che la realità del finito è conformissima ed anzi identica all'altra dell'infinito con questa differenza soltanto, che il finito possiede di più il limite, laddove all'infinito bisogna sottrarlo; onde da ultimo, l'infinito resta minore del finito. Ciò ne dimostra di nuovo che la natura dell'infinito non consiste solo nel non avere limite ma eziandio nel differire intrinsecamente ed essenzialmente dal limitato. E qui pure la mente incappa in gravissimi paradossi tornando a mescolare e scambiare le percezioni con le idee. Certo, negli esseri astratti e ideali, ogni concetto di finità vale concepir l'ente, determinato in quella maniera che dimandasi limite. Onde, s'io levo la determinazione di esso limite, tuttavolta permane il concetto dell'ente. Ma nelle cose contingenti,

levato il limite, nego che l'essere vi permanga; si annulla invece tutta la cosa; quindi nell'ordine dei concreti finiti non è convenevole di chiamarli, come più sopra si fece, un che positivo al quale è aggiunta la condizione del limite; sibbene è da chiamarli un essere in cotal guisa affetto dai proprj limiti che, levando questi, quello per intero si annichila.

La essenziale discrepanza de' due termini non sussiste; perocchè il concetto dell' infinito esprime di necessità il suo contrario, essendo a mente finita impossibile di conoscere l' infinito.

Speciosa obbiezione è questa e il cui difetto è di provar troppo. Ciò non ostante, confesso non riuscir chiare nè evidenti le risposte che vi si fanno, e dopo molto meditare penso che il modo di dileguarla sia questo solo che segue. Per aver notizia del ripugnare essenziale ed intrinseco de' due termini, basta conoscere che l' uno è propriamente la negazione dell' altro, o con altra frase, che convien negare dell' infinito ciò tutto che si afferma del suo contrario. Ma oltre di questo si badi che pensar l' infinito, già non vuol dire contenerlo o identificarsi con esso lui e diventare infinito, ma sì vuol dire che l' uomo (ente limitato e caduco) è mentalmente congiunto con l' infinito. Ora quale contradizione incontrasi ad affermare che il finito sia congiunto con

l'infinito? Tra la congiunzione e l'identità interviene una differenza ed una separazione assoluta ed immensurabile; e i contrarj si posson congiungere; immedesimar non si possono. È contraditorio il fare una sola essenza del corpo e dell'anima, pure sono intimamente congiunti.

Il tutto si dee risolvere nell' assoluta unità. Quindi il finito e l'infinito debbono altresì risolversi in un termine superiore, dove la oppugnazione loro scompaja; e questo termine è appunto la indifferenza dei differenti.

Mi stenderò alquanto su tale istanza, non perchè sia di gran polso e difficile ad esser rimossa, ma perchè esprime propriamente il sistema intero di Giordano Bruno e di Schelling. In tre modi possono i contrarj venir risoluti in un termine superiore; o quando sono apparenti ambidue, come l'acqua e il fuoco, i quali diversificano ne'fenomeni e s'immedesimano sostanzialmente per via del principio di combustione; ovvero come il finito e l'indefinito, che essenzialmente non differiscono; o quando de' due opposti l'uno è apparente e si risolve nell' altro, come una dissonanza che in certa forma artificiale di armonia perde l'effetto sgradevole suo e diventa parte del bello musicale; od infine, quando la opposizione dei termini non è più che accidentale e parziale, come la libertà e l'auto-

rità. Perocchè il libero arbitrio nostro non opponsi necessariamente all'autorità, sibbene vuole obbedirla senza costringimento nè morale nè fisico, e per solo attraimento di sapienza e d'amore e trasformandosi egli medesimo nella volontà della legge. Da questi tre modi in fuori è somma illusione il credere che gli opposti si risolvono in un termine superiore che ambedue essi concilia ed unifica. Gli opposti sono quelli a cui manca per intero la somiglianza e comunanza dell'essere, nè acquistarla possono senza perdere ed annullare la propria entità. Assoluti opposti sono l'essere e le sue negazioni, o vogliam dire i contradittorj. Ma questi fuor della mente in che guisa riescono reali e obbiettivi? sono obbiettivi, come altrove notammo, sotto la forma dell'ente perfetto e dell'imperfetto, cioè dell'ente e della sua privazione non mai totale sebbene permanente e costitutiva. Ciò viene a nominare, come s'accorge ognuno, il finito e l'infinito. Adunque tali due termini tanto poco è possibile di farli risolvere in un termine superiore, quanto è assurdo l'affermare che siavi alcuna cosa che all'infinito stia sopra, e quanto, invece, essi due termini segnano la opposizione vera ed intrinseca sotto la quale si registrano tutti i contrarj non parziali e non apparenti. E per fermo, abbiamo da un lato l'ente, il perfetto, il bello, il bene, il vero, il giusto ed il santo; dall'altro abbiamo in generale

la privazione e la deficienza, abbiamo in specie la bruttezza, la falsità, la ingiustizia, la infelicità, la scelleraggine. Ora di tutti questi contrarj, i primi due sono il nulla parziale o vogliam dire il finito; gli altri o si risolvono immediate nella privazione dei caratteri assoluti dell' infinito, ovvero dalla privazione di essi fontalmente e causalmente derivano, come la bruttezza che à per cagione propria la impotenza e scorrezione della materia, o come la ingiustizia, la infelicità e la malvagità, le quali scemerebbono e sgombrerebbono dal creato, di mano in mano che se ne rimovessero i limiti; e vale a dire di mano in mano che la ragione, la scienza, la moralità nostra aumentasse e la costruttura nostra corporea vincer potesse le contingenze ed insufficienze della materia. Ogni opposizione impertanto, di nuovo l' affermiamo, à suo principio in quella dell' ente e del non ente, la quale ultima torna nelle cose reali all' opposizione del finito con l' infinito.

La indifferenza adunque del differente, che è il pernio sul qual si volge la metafisica intera dell' italiano e del tedesco già nominati, implica una manifesta contradizione. L' indifferenza assoluta dei veri ed eterni opposti o diventa il nulla di entrambo i termini, o il nulla di uno dei due, od infine diventa un essere che succede ad essi ma non risulta da essi. Poco giova l' affermare

che l'assoluto non è finito nè infinito nè essere nè conoscere nè idea nè realità nè soggetto nè oggetto, ma è l'indifferenza perfetta di ognuna di tali differenze; è la identità loro suprema, è l'essenza collettiva di entrambi gli opposti in ciascuna specie. Quello che non è finito e pur tuttavia esiste, può non essere infinito? Chi asserisce il contrario, quando non torca il senso delle parole, mette necessariamente insieme l'essere col non essere; e di qual genere superiore il finito e l'infinito saranno modi e specie, atteso che cotesto medesimo genere convien che sia o finito o infinito? Per simile, se l'assoluto è identicamente idea e ideato, non è del sicuro nè l'uno nè l'altro, perchè dileguando la contrapposizione di que' due termini cessa di esistere così l'idea come l'ideato: la prima perchè non rappresenta più nulla; il secondo perchè non più oggetto d'alcuna idea rappresentativa. Il medesimo, nè più nè meno, si affermi del subbietto e dell' obbietto. Insomma, infino a tanto che de' contrarj permane alcuna cosa, ei non iscompajono guari nel termine sopraeminente; ed appena estinta è cessata la contrarietà, il terzo termine o è il nulla o cosa differentissima dall' uno e dall' altro.

Se il finito e l' infinito essenzialmente si contradicono, noi c' imbattiamo in paradossi non punto minori di quelli che procacciam di fuggire; dacchè

l'unità è convertita in dualità e i due principj assoluti de' manichei sono il concetto più ragionevole e con sè stesso più coerente che traggasi fuori dal teismo.

D' altro lato, questa discordia essenziale ed inestinguibile dell' infinito col finito induce e mantiene a forza la separazione e l' alienazione de' due termini, ed abbiamo il Dio de' teologi dell'età media, che è un Dio solitario ed inoperante, nascosto in altezze e in tenebre inaccessibili. Il pregio eminente della filosofia di Giordano Bruno è stato questo propriamente d'avere risuscitata la immanenza di Dio nel mondo e nell' uomo, e con ciò solo aver fatta santa la natura e santa la stirpe umana, e dato un'anima a tutte le cose, una realità e sostanzialità concreta al generale e all' universale, e impresso nella creazione intera l' unità profonda di principio, di cagione e di essere. À insomma il Bruno mostrato per sillogismi e filosofemi quello che gli ascetici e i mistici vanno pronunziando per fede, nè bene s' accorgono di smentire la teologia ortodossa. Ma da ogni pagina de' loro scritti risulta chiarissimo che essi immedesimano tutto dì e sè e la natura e ogni cosa in Dio, tanto che Francesco d' Assisi non diversamente del più fanatico de' budisti chiamava fratello suo il sole, fratello il lupo ed il vento, sorelle la luna, le piante, le stelle.

All'obbiezione dell'assoluta dualità fu bene risposto laddove si disse che la equipossanza del finito e dell'infinito appare solo ne' concetti e nelle forme di nostro pensiere, entro al quale finito e infinito, assoluto e relativo, libertà e necessità, mutazione ed eternità, efficienza e deficienza compajono rivestiti d'ugual natura e carattere, salvo che unificar non si possono come predicati o come subbietti l'uno dell'altro, nè è lecito di affermare che il finito è infinito o che il necessario è contingente, e così seguita per gli altri contrapponimenti. Ma rispetto al mondo reale, il finito non à proporzione nessuna con l'infinito, come non à alcuna parte nè condizione di essere la quale stia per sè; quindi in nissuna guisa può far riscontro all'infinito e porsi in equazione con lui. La dualità, pertanto, non è assoluta ma relativa, il che basta a levar di mezzo la supposta ripugnanza della teorica dei teisti. In risguardo dell'altro capo di censura secondo il quale si giudica che per sentenza dei teisti Dio debba starsene solitario e separato dal mondo, tornerà sufficiente il considerare che dalla separazione alla identità corre un immenso intervallo, e che innumerabili sono i gradi e le forme della congiunzione ed unione. Sentesi, certo, da tutti in modo luminoso od oscuro che in *Deo vivimus, movemur et sumus;* ma però non Dio è nel mondo, bensì il mondo è perpetuamente

in Dio, e alla divinità è connesso estremamente più che non siamo capaci d' immaginare e d'intendere; salvo che cotesto legame e cotesta immanenza di Dio nell' uomo e nella natura non confonde e non abolisce le sostanze create, ed è un legame unitivo da quello differentissimo che lega il modo e l' accidente al subbietto, l' atto alla potenza e il fenomeno a ciò che il sostiene. Domandimi tu che specie, adunque, di congiunzione e di unione ella sia? rispondiamo schiettamente di non saperlo e che nessun definito concetto ne possediamo. Solo questo si sa, essere mera unione, non sostanziale medesimezza, e la intimità sua differire assolutamente da quella che à nel fondo la identità e fa di due cose una essenza sola. Ella è unione di cui l' altra che strignesi fra i nostri atti e noi stessi è figura e similitudine e niente più; nè abbiamo arbitrio di affermare che sia maggiore o minore; perchè il quanto si predica delle cose di simil natura o proporzionabili almeno. Solo possiamo negare di lei alcune condizioni, come che non sia molto intima o non penetri tutto l' essere od altrettali. Questa è scienza negativa pur troppo: ma la presente disputazione domanda sol questo che niuno la possa redarguire di logica contradizione.

Giordano Bruno asserisce non una volta sola che il *fondamento dell' essere di tutte cose è Dio, il quale è più unito con esse di quello che noi con noi*

medesimi. Qui introducesi un più ed un meno che non à luogo. Il quanto, ripetiamo, entra nelle cose congeneri e misurabili. Dove non è misura nè proporzione o similitudine, per lo manco, di natura, il quanto rimane escluso. La congiunzione di Dio con le cose, perciò ch'egli n'è creatore e conservatore, si separa da tutti i generi di congiunzione e d'unione che noi conosciamo.

Ma rivocando il discorso al principio suo, rimane certo e provato che il finito non componendo insieme con l'infinito un'assoluta dualità, resta, in quella vece, assoluto il contrario suo che è l'unità, la quale è più vera e maggiormente una, se è così lecito di parlare, di quella dai panteisti vagheggiata. Conciossiachè intromettendo essi nel loro assoluto la deficienza, fanno la interezza di lui imperfetta; e intromettendovi il multiplo, fanno imperfetta l'unità. In quel cambio, l'assoluto che noi contempliamo è l'uno e il tutto purissimo e perfettissimo; dalla cui libera sapienza e bontà procede il creato che in lui si sostiene, a lui ritorna, nella immensità sua è contenuto, dalla onnipresenza sua è penetrato, e nel nulla ruinerebbe in quell'attimo stesso che l'efficienza suprema l'abbandonasse.

§ XV.

DELL' ETICA DI SPINOZA.

Occorre, innanzi di chiudere cotesta breve confutazione del panteismo, far menzione particolare di Benedetto Spinoza, perchè alcuni metafisici d'Alemagna ànno riputata la sua dottrina invincibile affatto a chi l'assale col puro discorso dimostrativo; e al Degerando, ingegno dotto ed acuto, è sembrato quasi il medesimo; però scriveva che a distruggere il sistema dell'autore dell'Etica, le armi sole del buon senso potevano valere; dell'altre si diffidava. Ognuno sa poi le lodi magnifiche, le apologie calorose, le ristampe, i commenti, gl'inni e direi quasi l'apoteosi che fecesi di quell'ontologo, non sono molt'anni, in Germania. Lettura prediletta e continua di Göthe era l'Etica; Novalis, poeta riputatissimo, traea da quella le ispirazioni, e chiamava Spinoza uomo ebbro di Dio; e il teologo Schleiermacher, dappertutto famoso per li suoi studj intorno Platone, esclamava con entusiasmo: « Sacrifichi ognuno con me una ciocca de' suoi » capelli ai mani del santo e disconosciuto » Spinoza. »

Quanto a me, confesserò rimanere molto ammirato dell'infinita ammirazione dei Tedeschi. Ma ciò che importa al nostro proposito è mo-

strare in particolar modo per lo Spinoza quello che fu provato per li panteisti in universale, cioè che la sua teorica crolla e ruina percossa dalle arme stesse di lui, vogliamo dire dalla pura dimostrazione sillogistica, secondo l'uso che ne sogliono fare i geometri, e dallo Spinoza applicato alle materie metafisiche. Nel tempo che Cartesio dettava legge alle scuole e tutti gl'ingegni preoccupava, non è molto da stupire che emergesse dalle dottrine sue il sistema dell'etica, e paresse allora non impugnabile colla virtù della semplice dimostrazione. Già fu notato che veramente tutti i germi del panteismo di Spinoza giacevano in grembo al cartesianismo. A parlar con rigore, la definizione della sostanza, tal quale Cartesio la rinnovò dai peripatetici, rendeva il panteismo non evitabile a chi diritto argomentava; e l'avere egli di più convertito l'anima nostra in solo pensiere, i corpi in sola estensione, e rimosso ogni limite dalla materia dell'universo, aiutava supremamente l'impresa di cangiare tutto il mondo materiale e spirituale in un complesso infinito di modi e accidenti estensivi e cogitativi. Ma a'giorni nostri, dopo spento il cartesianismo, dopo i lunghi e felici studj compiuti sulla parte obbiettiva e sulla formale de'nostri pensieri, riputare la dialettica di Spinoza non impugnabile, e l'ontologia sua un concetto stupendo e miracoloso, ripetiamo di non capire. Certo, nel libro dell'Etica do-

vrà sempre ammirarsi una virtù astrattiva di gran potenza, e un ingegno deduttivo e sintetico de' più rari, massime se guardinsi partitamente tutti gli artificj, i trapassi e i legami della gran macchina sua. Ma d'altro lato, come applaudire senza misura un imprendimento impossibile quale riuscirà sempre mai quello di dedurre sillogizzando e di provare a priori non pur la esistenza dei contingenti, ma la forma speciale della natura e degl' infiniti suoi generi? E come scusare o nascondere che l'uomo di Spinoza si diversifica tanto dall' uomo vero e concreto, quanto per appunto il pensiere dalla volontà, i concetti dalle passioni e la virtù dalla forza fisica, tutte realità che Spinoza scambia e confonde? Egli rassegnava violentemente sotto alle sue vuote generalità i fenomeni e gli atti moltiformi e discrepanti del nostro essere, nel modo che nell' infanzia della filosofia trovasi praticato dal buon Talete e dalla sua scuola, ardita di spiegar la natura universa colle sole trasformazioni dell'acqua o del fuoco.

Poco monta il dire come fanno moltissimi che Spinoza edifica l'ontologia soltanto coi mezzi logici; essere egli razionalista e null' altro. Ma di quale razionalismo parlate? Conciossiachè ogni valente filosofo si arbitra di essere razionalista. Volete la logica e la ragione de' matematici? Sta bene; ma questi fanno supposizioni e coltivano

idee le quali rispondono alle realità esterne. Senza di ciò, tanto varrebbero i loro calcoli quanto quelli che alcuno istituisse per dimostrare il sistema di Tolomeo. Newton non si credè pervenuto a crear la scienza dei moti celesti se non quando riscontrò e verificò appuntino i resultamenti dell'algebra sua coi fatti raccolti dall'esperienza.

Thenneman dice che tutto il nesso e connesso delle dimostrazioni di Spinoza procede rigorosissimo, salvo la deduzione apodittica dei finiti dall'infinito, la quale non sembra dichiarata e provata quanto bisogna. A noi quella deduzione non solo non par sufficiente nè logica, ma riesce affatto arbitraria e paradossa. Senza di che quel vedere l'autore dell'Etica introdurre i dati dell'esperienza negli assiomi e nelle definizioni e poi darsi aria di spiegare il finito coll'infinito, deducendo a priori l'uno dall'altro, ci porge piuttosto l'immagine d'un giocoliere che d'un sommo metafisico.

Del resto, quella proposizione di lui che *dalla necessità della natura divina dee provenire una infinità di cose infinitamente modificate* è introdotta nell'Etica in fascio con moltissime altre, quasi fosse di mediocre momento nè più che un anello intermedio de' suoi sillogismi, laddove essa è il principio ed il cardine massimamente di tutto il secondo libro che tratta della natura naturata. Ed è singolare che la ferma prova di quella pro-

posizione consista poi tutta in una similitudine cavata dalla disposizione del nostro intelletto, il quale ognora che medita sopra alcuna definizione di scienza non cessa di derivarne copiosissime verità, successivamente per altro e ad una ad una mediante fatica ed assiduità. In tal guisa dalle condizioni contingenti e finite dell'uomo Spinoza argomenta quelle dell'assoluto; e mentre per la necessaria natura dell'infinito dee dimostrare la necessaria flussione del finito, egli presuppone la esistenza di quest'ultimo, e ne cava per similitudine alcune conseguenze intorno alla natura del primo. Non è qui evidente il paralogismo? E lasciamo stare ch'egli confonde e pareggia il legame logico delle verità, l'una dall'altra dedotte, col legame causale e concreto della produzione delle cose. Niente poi è più agevole quanto mostrare che la prova pensata dallo Spinoza non pure è falsa, ma implica contradizione. Giusta le definizioni di quell'ontologo, Dio è un infinito d'infiniti attributi. Adunque, nulla non gli si può aggiungere, ed egli è ogni cosa in atto dalla intera eternità. Il finito, impertanto, non solo non fluisce necessariamente da lui, ma non può in modo alcuno appartenergli a titolo di propria essenza. Imperocchè per ciò fare occorre di dire o che all'infinito bisogna il finito o che il primo risulta tutto o parte dal secondo; assurde proposizioni ambedue.

Ma mostriamo in breve la falsità delle sue prime e cardinali definizioni, distrutte le quali, per intima necessità del metodo geometrico, tutto il corpo de' suoi teoremi dilegua e sfuma. La prima definizione dell' Etica è l' infrascritta:

« Per quello che di sè stesso è cagione in-
» tendo ciò la cui essenza inchiude l' esistenza,
» o ciò di cui non si può pensare la natura senza
» pensarla esistente. »

Brutto è cominciare un insigne Trattato colla frase paradossastica, *quello che di sè stesso è cagione;* imperocchè essere effetto e causa di sè medesimo a un tempo è manifesta contraddizione; e in Dio non è la causa ma la ragione del proprio essere. La frase che segue introduce per fondamento di vasta e rigorosa dottrina una distinzione non più che scolastica tra l' esistenza e l'essenza. Tale distinzione vuol significare che le essenze ideali dal pensiere contemplate non portan seco veruna necessità dell' esistere le cose contingenti e particolari, che a quelle essenze partecipano. Dio è cosa non ideale e astratta ma sì concreta, e nel concreto nulla essenza distinguesi dall' esistenza. Inoltre Spinoza fa la seconda parte della definizione sua sinonima della prima, il che non debb' essere conceduto, conciossiachè non debbonsi dare due modi diversi ugualmente veri ed esatti per definire una cosa identica; ma pretermettendo questo, la se-

conda forma di tale definizione che altro esprime se non una legge del concepire e una necessità del pensiere? Ma per nulla è provato dovere la medesima necessità governare le cose reali esterne. Era nel metafisico di Amsterodamio una salda credenza di afferrare coi concetti le realità, e che le forme dei nostri pensieri significhino esattamente le forme e le passioni dell'essere. *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* Ora noi sappiamo quanto manca che ciò si avveri pur sempre: ad ogni modo, occorreva a quel metafisico darne una dimostrazione anticipata ed universale. Per levar dunque le ambiguità, doveva Spinoza quella sua frase: *ciò di cui non si può pensare la natura senza pensarla esistente*, convertire in quest' altra: *ciò il cui non esistere è logicamente contradittorio.*

La seconda definizione è tale:

« Dicesi finito nel genere suo ciò che può
» venir terminato da altro della stessa natura:
» un corpo, per esempio, dicesi finito perchè
» sempre se ne concepisce un più grande, e
» così un pensiere riceve termine da un pen-
» siere; ma il corpo non è limitato dal pensiere,
» nè il pensiere dal corpo. »

Abbiamo conosciuto più sopra in che consiste la finità, e come questa definizione dello Spinoza rimanga speciale e non inchiuda tutte le guise e forme di quella, e sia falsa la neces-

sità da lui predicata della congenere natura tra il limitato ed il limitante. Il più delle volte la finità è semplice privazione, e l' infinito al quale la ragguagliamo è un concetto e null'altro. Chiaro è che accettando la definizione dello Spinoza ne segue la identità di natura tra Dio e le cose finite, s' egli è vero che queste ricevono da Dio i limiti loro.

La terza definizione è così espressa:

« Intendo per sostanza ciò che è in sè ed è
» concepito per sè medesimo, vale a dire quello
» il cui concetto non à bisogno, ad essere for-
» mato, del concetto d' altra cosa. »

La nozione di sostanza va tra que' concetti semplici in sommo grado e incapaci di essere diffiniti dal genere prossimo e dalla differenza specifica, o anche semplicemente dagli attributi essenziali. Per fermo alla sostanza non soprastà veruno altro genere, eccetto quello dell' ente, il quale in tanto diviene sostanza in quanto è determinato o modificato: definiremmo dunque la sostanza pel definito dicendo ch' ella è l'ente o un ente modificato. Gli aristotelici e quindi Cartesio a fuggire questo circolo domandarono la sostanza l' ente per sè, e in due guise fecero errore; confusero l' ente che è per sè in modo assoluto con l' ente che è per sè a rispetto di altri; la sostanza prima colle sostanze seconde; e bene Spinoza profittò dell' equivocazione. Defini-

rono poi da un attributo che all'essenza intera del definito non appartiene, conciossiachè i modi (possedere i quali è proprio ed essenzialissimo alle sostanze finite) non sono per sè ma sono in altro; la definizione loro per tanto pecca contro la legge che insegna e prescrive di adattar quella puntualmente al solo definito e a tutto il definito, *omni et soli*. Nel fatto, alcuna ripugnanza non interviene tra il concepire un essere il qual sia subbietto di attributi e di modi e nondimeno provenga originalmente e causatamente da altri; il concetto di lui, quanto almeno all'intrinseco, non dipende da altro concetto. E chi dirà che a me sia impossibile di concepire l'anima umana quando io non la pensi una fattura di Dio? Il concetto è forse incompiuto ma non ripugnante e impensabile. Nè la definizione dello Spinoza esprime la necessità d'un concetto compiuto. Esistere in sè parve ai filosofi e pure al comune senso diversa cosa dall'esistere per sè e da sè; e tutte le specie di condizioni e limitazioni che fasciano, a così parlare, e angustiano il nostro essere, già non ci vietano di percepire e sentire che siamo attivi e in noi succedono senza numero i modi gli accidenti e i fenomeni. La causalità è una relazione, e questa ricerca il termine rispettivo distinto e diverso dalla relazione medesima. Io posso adunque fermar la mia mente sull'oggetto della relazione e torcerla affatto da cotesta ultima.

Falsa è dunque la definizione della sostanza riprodotta dallo Spinozà, e ben si vede che in lei sta chiusa come in vivace embrione tutta la sua ontologia. Avvertì taluno con buon fondamento che posta una simile definizione, le sei prime proposizioni dell'Etica sono una fatica superflua. Per fermo, se la sostanza è quello che è in sè assolutamente, non bisognano più parole a provare che non se ne dà, nè potrebbe darsene più di una.

La quarta definizione dice così:

« Intendo per attributo ciò che l'intelletto
» contempla nella sostanza come costituente la
» essenza di lei. »

Costituente parte della essenza *concedo;* intera la essenza *nego;* e nel vero, l'attributo non è il subbietto, ma è in quello inerente; si attribuisce alla cosa, non è tutta la cosa; d'un altro lato, chi dirà il subbietto della sostanza non costituire anch'egli ed anzi principalmente la essenza di lei? Immaginare attributi senza verun subbietto distinto che li sostenga, vale immaginare la qualità e gli accidenti senza veruna cosa qualificata ed accidentata, vale attribuire alcun che al nulla. Se poi vuolsi intendere per essenza il più intimo, semplice e impermutabile della sostanza, chiaro è che ciò s'appartiene in proprio particolarmente al subbietto come subbietto.

La quinta definizione è sì fatta:

« Intendo per modo le affezioni della so-
» stanza, ovvero ciò che è in altro e viene con-
» cepito per cotest' altro. »

Poche cose avviene qui di avvertire dopo le dichiarazioni nostre intorno all'erronea definizione della sostanza. I modi sono nelle sostanze in forma integralmente diversa da quella che noi siamo in Dio, imperocchè a dir vero *in Deo vivimus, movemur et sumus*. Cotal frase adunque che il modo è ciò che è in altro torna tanto indeterminata e però tanto impropria, quanto quella da cui s'affermava la sostanza essere l'ente in sè in maniera assoluta. Difatto da simile definizione del modo scenderebbe direttamente che essendo noi e tutto il creato in altro cioè in Dio, noi e il creato siamo modi della divina sostanza. Oltrechè, si può esistere in altro con più forme e guise di essere e diversissime da quella del modo: così un'idea esiste in un'altra, e i predicati tutti esistono nel rispettivo subbietto, ancora che non sieno modi e affezioni di lui; perchè quel subbietto ideale non è sostanza, avvegnachè a un obbietto sostanziale si leghi ed il rappresenti.

La sesta definizione è così espressa:

« Intendo per Dio l'essere assolutamente
» infinito, cioè una sostanza costituita da una
» infinità di attributi, ciascuno de'quali esprime
» una essenza eterna e infinita. »

Quando l'autore dice *sostanza* dice cosa che

è una assolutamente; e quando dice costituita da una infinità di attributi infiniti, nomina una moltiplicità essenzialmente separata in ciascun suo termine; imperocchè niuno di questi infiniti limita l'altro, e niuno all'altro assomiglia. Adunque o tali attributi infiniti appartengono tutti a una cosa una e impartibile come (a parlare per qualche similitudine) i modi appartengono tutti ai subbietti delle sostanze seconde, ovvero Spinoza non può riconoscere in Dio nè unità, nè sostanza; e a meglio dire, Spinoza nega veracemente Iddio, e fa esistere in luogo suo innumerevoli Dei, quali sono i diversi infiniti separatissimi fra di loro quanto niuna cosa nell'universo è distinta e separata da qualcun'altra. Vero è che noi concediamo cotal novero d'infiniti in alcuna maniera siccome uno, ma questa è mera necessità dell'intelletto, cui non riesce di concepire una moltiplicità di sciolti e diversi elementi senza sottoporla a qualche forma di unità; il che à fatto gabbo all'autore dell'Etica, come il fece altresì a Locke, e l'indusse a scambiare l'unità mentale della moltitudine de' fenomeni con l'unità concreta e obbiettiva della sostanza. Dio è il subbietto assoluto e infinito in atto; e nell'atto è la infinita essenza degl'infiniti attributi. Questi sono, impertanto, l'infinito atto di Dio.

§ XVI.

HEGEL.

A noi non sembra, a compire quanto bisogna questa trattazione incidente, che sia mestieri discutere la forma di panteismo pensata da Giorgio Hegel; perchè l'oppugnare continuo e di gran proposito ch'ei fa le massime fondamentali del senso comune torrà credito in perpetuo al suo sistema presso tutti coloro cui manchi l'animo di cercar la ragione fuori affatto della ragione. Niun filosofo, a nostro giudizio, vincerà l'Hegel d'ardire e d'originalità; e stimiamo un gran danno che quelle sue analisi logiche, maravigliose di acume, di sviluppo e di connessione, riescano per la stranezza del metodo e la falsità delle prenozioni una prova singolare di quel che possa l'ingegno umano stravagando e sottilizzando. Questo parlar nostro dee parere il colmo della temerità e forse anche dell'ignoranza presuntuosa e ciarliera a chi badi da un lato alla nostra mediocrità d'ingegno e dottrina e dall'altro consideri la finissima intelligenza dell'Hegel, la fama sua, il seguito immenso e l'ammirazione di tutta Germania. Ma gli scritti speculativi di lui, massime i logici, sono di condizione da porre il lettore in necessità strettissima di scegliere tra l'autorità sua individuale e quella solenne ed inappel-

labile della natura. Grande pertanto è la scusa del nostro coraggio.

Del metodo di Hegel, già iniziato ed abbozzato da Fichte e presentito dal Bruno, il principio cardinale è questo, che cioè da una parte la contraddizione è inerente a tutte le cose; e dall'altra, che ogni contraddizione è apparente e risolvesi in una sintesi superiore, la quale discopre la medesimezza recondita dei due opposti; e perchè il termine superiore sintetico perviene a ciò mostrando apparente la negazione espressa dal termine contradittorio, Hegel sostiene che la verità positiva viene sempre fuori dalla negazione della negazione. Secondo tal metodo non è più vero che il principio denominato di ripugnanza contempla un'antitesi inconciliabile e che l'ente esclude il non ente per metafisica necessità. Però l'argomentare *ab absurdis*, tenuto finora il modo di prova supremo assoluto e insuperabile di certezza ed evidenza, è difettivo e inconcludente; nè i geometri traggon da esso vantaggio nessuno per instituire la infallibilità di loro dottrine.

Con metodo così fatto Hegel intraprese d'iniziare la teorica dell'assoluto nella guisa che segue. L'infinito quale i teisti lo pensano e fu descritto da noi più sopra, è concetto insussistente. L'assoluto non è ma diventa, e l'originazione sua procede nell'infrascritta maniera. Il principio primo è l'ente puro e astratto, e quindi è l'ente

indeterminato in perfetto modo, conciossiachè antecede ad ogni determinazione. Ora cotesto ente astrattissimo vale una negazione assoluta, vale come il pensare a nulla; e imperciò è il nulla medesimo, il quale pone sè stesso in maniera immediata insieme con l'ente ed è identico con esso lui.

Qui ci accade di notare per prima cosa che falsa ci sembra e al tutto paradossastica la proposizione, la quale fa l'ente indeterminato identico al nulla. Con due accezioni differentissime viene assunto il vocabolo *ente*. I metafisici intendono spesse volte sotto tal voce l'ente sostanzialissimo o, vogliam dire, l'ente infinito; ed esso pure viene contemplato scevero di determinazioni appunto perchè tutte le racchiude in sè in guisa infinita, semplicissima ed ineffabile.

Nel discorso poi quotidiano, *ente* suona l'attributo comune di tutte le cose in quanto che esistono, e però nelle scuole fu dimandato l'ente comunissimo. Ciò veduto, ognun sa che l'ente comune e affatto indeterminato non può in guisa niuna sussistere fuor del pensiere; perchè una cosa affatto indeterminata è l'ente che astrae tutto sè da sè stesso. Invece, come supposto della mente, egli è diverso dal nulla quanto ogni cosa concreta e piena di vita; onde in pensiere i due concetti dell'ente e del nulla permangono tanto fra loro separati e incomunicabili quanto lo espri-

me appunto il principio di ripugnanza. Concludasi che l'ente comune e affatto indeterminato vale in pensiere l'opposto assoluto del nulla; fuor del pensiere non riesce già simigliante al nulla, ma è nulla compiutamente. Qualora poi gli hegeliani instessero avvisando che in vero il concetto dell'ente è per sè una cosa singola e quindi determinata, e che a principiare dall'ente puro e indeterminato occorre di fare astrazione altresì dal concetto, noi risponderemmo prima che da ciò si ritrae la impossibilità d'identificare (come il lor maestro presumette) l'idea colla realità, e (nel caso attuale) il concetto dell'indeterminato coll'indeterminato medesimo, cioè a dire con quel presupposto cui la mente riferisce il concetto. In secondo luogo risponderemmo che, soppresso altresì il concetto, l'ente indeterminato è in ogni senso e da ogni parte il nulla compiuto, e non è guari l'ente puro e spoglio di qualunque determinazione, che vuol dire l'ente *pensato* siccome tale. In fine, quando taluno avvertisse che astrarre dall'ente ogni cosa e persino l'esistenza conduce a comporre un concetto contradittorio, perocchè egli debbe esistere almeno quale ente puro ed astratto, io non insisterò sul tal punto, ed anzi aggiungerò volentieri che tale ente puro ed astratto à la realità sua obbiettiva, laddove, giusta i principj che io professo, la trovano eternamente e sostanzialmente tutte le concezioni no-

stre ipotetiche e positive. Ma in simile caso il pronunziato dell' Hegel ruina nell' assurdo per altro verso; atteso principalmente che se l'ente astratto e purissimo non è nulla fuor del pensiero ma permane una esistenza eterna e assoluta, come potrà quel filosofo ragguagliarlo al nulla e comporre poi dell'uno e dell'altro una terza cosa?

Hegel proseguiva: impertanto, la verità così dell' ente come del nulla non risiede separatamente in ciascuno dei termini, ma sì nella unità di amendue, e cotale unità manifestasi nel *diventare*, al cui atto concorrono del pari e l'ente ed il nulla. Per fermo, ciò che diventa non esiste in effetto, dappoichè non è diventato; e del pari, non è il nulla, perchè diventa.

A questa prima e singolarissima applicazione del metodo di Hegel apporremo due sole note; la prima è che dichiarare l' ente puro e indeterminato una cosa identica al mero nulla sopprime ogni forma di antitesi, e non si fa più luogo a cercare l'unità conciliatrice dei due contrarj. Possono per le cose complesse le distinzioni e le opposizioni offrire una sembianza doppia d'identità e di differenza, ma non mai per le entità semplicissime considerate l'una a rispetto dell'altra. Di quindi viene per appunto la infallibilità dell'assioma primo del Fichte A=A, formola che rappresenta una perfettissima identità per ciò solo che è semplicissima. E di grazia, evvi cosa

al mondo più semplice dell' ente puro e del nulla? Però s' e' differiscono, assolutamente differiscono, e niuna bacchetta magica li può unificare; se per lo contrario coincidono, assoluta è l'identità loro, ed ogni antitesi diviene impossibile; quindi altrettanto è impossibile l'unità loro sintetica, la quale presuppone una differenza di termini. Avvisiamo in secondo luogo che il diventare non compone certo la sintesi e l'unità dell' ente puro e del nulla. Diventare dicesi delle cose le quali già sono e permangono; e ciò che non sono e stanno per assumere in esso loro, non è assolutamente, e non fluttua in alcuna guisa tra l'essere e il nulla. Ma perchè il pensiere da un lato prevede il termine della mutazione, e dall'altro i gradi di questa riescono incessanti ed impercettibili, nè si scorge il momento esatto del loro comparire, chiamiamo tutto ciò con proprio vocabolo diventare. Nel diventare si à dunque una serie di stati, in ciascuno de' quali una cosa è assolutamente e un' altra assolutamente non è, e che nel prossimo stato assolutamente sarà.

Così comincia la dottrina dell' Hegel; e basta il cenno fuggevole che ne diamo a mostrare che seguir lui e seguir la ragione comune è impossibile. Ma se v' à un' altra ragione superiore a questa comune, anzi contraria ai principali dogmi di lei, seguala pure chi vuole o chi può: noi rimarremo indietro misti alla schiera volgare,

la quale per altro ci sembra fitta e gremita di gente in guisa che a noi riesce impossibile il numerarla; e se qui non è tutto il genere umano adunato, ove sia non sappiamo. [1]

§ XVII.

DESIDERABILE AVVIAMENTO DELLA FILOSOFIA ITALIANA.

Delineati gl'incrementi e le varietà più notabili del pensier filosofico, apparse da Bruno insino ai moderni hegeliani intorno all'unità sostanziale di Dio e del mondo, e indicata poi dimostrativamente la sua intima contradizione, rimane a dire quale specie di utilità, in risguardo degli studj razionali, possano gl'ingegni italiani ritrarre dal largo moto e veloce che quelli studj sospinge e direi quasi travolge nella intera Alemagna. A noi pare adunque, in conformità delle cose di sopra avvertite, dovere gl'Italiani entrare in quel corso di speculazioni e d'indagini che dopo il Kant rimane dischiuso, e nel quale i Tedeschi o non curarono o non vollero, o per false preoccupazioni mal seppero addirizzare le orme loro.

Kant, come si disse, non crollò menomamente colle sue negazioni i dogmi e le salde credenze del sapere comune, e dopo lui continua-

[1] Vedi *Saggi di Filosofia civile*, vol. II, pag. 29.

rono le scienze positive, come per addietro, ad avere piena fede alla realità del mondo esteriore ed alla attuazione perpetua della legge di causalità in noi e nella natura. Proseguirono ad affermare la immutabilità delle forze, che ordinatamente governano il mondo, e l' operar loro identico in tutto lo spazio e in ogni lunghezza di tempo; e così d' alcun altro principio andarono persuase, non ostante o la negazione o il dubbio della filosofia critica; e niuna nebbia si meschiò alla luce evidente che in quei primi veri raggia e balena tuttavia. Resta dunque a noi di edificare di mano in mano la scienza de' sommi principj per tal via naturale e socratica; e diciamo appostatamente *scienza* e non empirismo; conciossiachè noi vogliamo significare una deduzione certa ed irreprobabile la quale si adempia coll' uso e la scorta di alcuni placiti universali ed assoluti di logica. Ora, gli adagi qui innanzi da noi mentovati chi non gli à per assoluti ed universali? E non è egli vero che in tutte le menti sane il dubbio che lor ponesi a fronte viene accolto e mantenuto come speculativo e metodico, non come pratico? ed è sforzo faticoso di riflessione e non abituale stato dell' intelletto? Per certo, anche a tale specie, quasi diremmo, nativa ed ingenua di filosofia debbe antecedere una propedeutica laboriosa e sottile; attesochè conviensi sapere avanti se in

quegli adagi moderatori di tutte le scienze rifulga veramente la evidenza immediata e invincibile e tutti gli uomini la riconoscano spontaneamente e perennemente; e se nel numero loro non sia ricevuta qualcuna massima la quale difetti d'uno o più caratteri peculiari e qualitativi de' pronunciati logici del senso comune. Similmente, perchè in ogni raziocinio e in ogni deduzione tornano certe forme ingenite del pensiere e certe prenozioni fondamentali, mestieri è di distinguere e giudicare secondo i naturali criterj qual valore obbiettivo si raccolga in ciascuna di esse, e quello che insegnin preciso intorno alla sussistenza delle cose. Ei si crederà, per modo d'esempio, che la categoria di causa risponda a una condizione reale ed effettiva d'ogni concreto, perchè l'universale e incrollabile convincimento del genere umano lo attesta in forza dell'evidenza che nel principio della ragion sufficiente balena badando poco al dubitare speculativo di Kant e degli altri critici. Per contra, ei si crederà non sussistere nell'ordine, almeno, de' contingenti e in forma reale e individua la umanità, in quanto è l'astratto di tutti gli uomini, avvegnachè taluni filosofi il vadan pensando, e colui, fra' moderni,[1] il quale reputa che la nozione è l'intima essenza dell'ente e che ogni universale sempre e comechessia è reale e concreto. Insomma occorre di

[1] Hegel.

far precedere a ogni filosofia una scienza certa e un giudicio esatto di ciò tutto che per entro le cognizioni è formale ed istrumentale, come avvisammo un poco più addietro; specie di propedeutica non indagata e non ordinata per ancora quanto fa d'uopo; a cagione principalmente che ne' filosofi è stata più voglia e ambizione di cercare una scienza trascendente ed abbagliatrice che quella temperata e proporzionata cui serve di scorta e riprova il nostro istinto razionale e il consenso di tutti gli uomini.[1]

Ma d'altra parte siede in noi un desiderio pur naturale di costruire la scienza nel profondo del nostro intelletto, e così non trovarla ma più presto comporla, traendo l'una dall'altra le nozioni e le cognizioni quasi per virtù creativa; e questo è ciò veramente che si domanda scienza assoluta e raggiunge l'ideal tipo del conoscere e del sapere; avvegnachè in essa la mente umana, quasi a simiglianza della divina, sembra fare il vero e non iscuoprirlo; della qual maniera sublime di scienza dánnosi per esempio continuo le matematiche; e per fermo, queste di tutti gli assiomi e principj della logica naturale non accettano e usano salvo che i due supremi e astrattissimi denominati d'identità e di contraddizione, perchè veggono da essi due costituito quasi il pensiere medesimo, il quale viene affermato dal

[1] Vedi *Dialoghi di Scienza Prima*. Parigi, 1846.

primo, e determinato per negazione dal secondo. Del pari, le matematiche applicano que'due principj laddove la virtù loro è immediata ed irrepugnabile, cioè a dire, alle pure e astratte nozioni; imperocchè di tutto puossi proferire la negazione, eccetto della necessità di pensare quel che si pensa; di quindi ànno le prove matematiche assunto in modo particolare il pregio e il nome di apodittiche dimostrazioni.

Mirando dunque a tale indole di scienza e a tal maniera di prova, Kant si pose ad investigare la validità e la certezza delle umane cognizioni, e così cimentate e cribrate da lui diligentemente, condussele a poco meno che al nulla; stantechè niuna delle credenze comuni istintive, onde si giova ordinariamente il discorso umano, parve a lui attingere la certezza della dimostrazione apodittica. Di presente, noi diciamo che non ostante la ruina a dir così razionale e scientifica di esse verità, le fondamenta d'una filosofia teoretica e geometrizzante sussistono pur tuttavia. E al sicuro, tre cose rimangono salde a fronte degli assalti pertinaci e fieri del criticismo, cioè la necessità di pensare quel che si pensa, e l'altra di sentire quel che si sente, e la terza d'intuire quello che s'intuisce. Delle due prime niuno è oso movere dubbio, perchè dubitando pure si affermano. Della terza abbiamo ragionato un poco più addietro, ed agli occhi

nostri la sua verità risplende così invitta e patente come dell'altre. Imperocchè ridiciamo la sensibilità involgere l'intuizione immediata del subbietto esterno efficiente a cui si dirige e in cui termina l'azione dell'intuire, e rimosso il quale più non sussisterebbe l'intuito medesimo; conciossiachè non dassi atto cogitativo senza obbietto cogitato, il vuoi presente, o il vuoi dalla memoria riprodotto e meditato poi in idea e in nozione. L'evidenza di cotal fatto riesce confusa ed incerta alla riflessione non per altro se non per la grave difficoltà di sceverarlo nettamente dall'affezione sensibile, in quanto sensibile, e di concepire per bene come la congiunzione nostra intellettuale delle cose esteriori non penetra la essenza intima di esse cose e tuttavia non ne è separata, ma serba con loro uno spirituale contatto, come divinamente l'ebbe a chiamare il Tasso nei Dialoghi.

Adunque ciò che permane inconcusso nel nostro conoscere, ed è mallevato dal principio di ripugnanza, dà campo a tre ordini di verità, tutte egualmente dimostrabili a maniera geometrica, e tutte feconde di ampie e universali dottrine. Nelle nozioni astratte e in esso principio medesimo d'identità e di ripugnanza svelasi l'assoluto mentale che all'assoluto metafisico di necessità si congiunge.[1] Nella intuizione delle forze

[1] Vedi *Confessioni d'un Metafisico.*

reali obbiettive risiede la cognizione certa del mondo esteriore; il ponte che dal fenomenico ci mena al concreto ed al sostanziale e dal me al non me, secondo la frase teutonica. Per ultimo nelle affezioni sensibili è la certa notizia del mondo delle qualità, non immediata e diretta, ma rispettiva e correlativa, con inalterabile proporzione, perchè ad ogni modo di passivo sentire risponde a capello un modo speciale e individuale dell' operare esterno degli esseri.

Abbiamo dal fin qui detto che non sia solamente da rivedere e ricomporre buona porzione della critica della conoscenza (cosa già avvertita più sopra), ma che alla ragione speculativa non è interdetta ogni possibilità di fondare una filosofia teoretica a fianco dell' altra filosofia domandata naturale da noi e socratica. Non per questo affermiamo tutte le verità istintive e comuni dover riuscire capaci d' una dimostrazione logicale assoluta, e di tôrsi dall'ordine dei giudicati popolari per ascendere a quello della scienza pura e della certezza geometrica. Solo è da dire che non si scorge limite necessario ed immobile a tale processo, salvo i di lui fondamenti medesimi, de' quali chi domanda prova razionale èntra a marcia forza in interminabile paralogismo.

Puossi adunque meditare e in parte produrre una geometria universale degli enti (pia-

cendomi chiamare di cotal nome una ontologia dottrinale veramente e menata innanzi con ordine deduttivo), e aspirare a chiudere la scienza universale di tutte cose in un sol teorema vastissimo; alto scopo a cui nòn mai, credo, saremo per giungere, ma verso di cui è bello e utile l' accostarsi di più in più.

Ciò non pertanto si badi che questa teorica universale di tutto lo scibile non può per sè e in effetto della virtù propria fornire altra cognizione piena e assoluta che dell' essenze ideali e de' collegamenti immutabili delle cose. Ogni rimanente dee venir promosso dalla profonda osservazione dei fatti, i quali contemplati poi in idea divengono materia ed applicazione di essa teorica, e niuno de' quali, se già non entri nelle specie e forme innanzi sapute, può venir derivato e pronunciato a priori per qualunque sforzo di raziocinio e qualunque eminenza d' ingegno. È superiore all' uomo conoscere l' intima essenza reale di alcuna cosa e neppur quella di sè medesimo; e però gli è d' ugual modo interdetto il cavare logicamente una sola qualità, un fenomeno solo, un atto, un'affezione nuova, originale e propriamente specifica dalla notizia preconcepita de' subbietti e delle forze. Queste sono limitazioni non valicabili del senno umano; e pensare un' altra sorta di sapere, trascendente, la quale spieghi l'intrinseca sostanzialità delle cose e ne

mostri la genesi e lo sviluppo come risultamento necessario di lor natura è illusione che chiamerebbesi puerile, ove non fosse caduta in ingegni grandi. E per verità le dottrine che ingegni siffatti ànno fantasticato su tal proposito non solo si fondano intere intere sovresso l'ipotesi, ma stringendole tutte in fascio e spremendole forte da ogni banda non se ne ritrae un segno, un vestigio, un' ombra di cognizione che minimamente riveli l'essenza riposta e concreta di alcuna realità. E dove fosse il contrario, l'uomo giungerebbe a spiegare ogni cosa e ad ogni cosa sapere. Conciossiachè veduto l'ultimo fondo di un ente, sarebbe veduto quello di tutti.

Ben sappiamo che il discorso menato a questi ultimi termini non è forse per trovare contraddittori, e che niuno della scuola di cui qui si accenna intende di ripudiare l'esperienza e d'indovinarla sillogizzando: ma l'un d'essi afferma la logica e l'ontologia immedesimarsi sostanzialmente; un altro presume, per l'analogia perfetta giacente tra l'ideale e il reale, conoscere di quest' ultimo tutto ciò che puossi speculare del primo; come il geometra che il mondo delle forme finge e contempla in fra sè similissimo al real mondo dello spazio. Su tali sentenze noi avvertiamo per primo che non dee scambiarsi in niuna parte il combinare col produrre, o la dottrina delle attinenze con quella delle

specie attinenti. Diciamo secondamente che, massime in filosofia, d'ogni cosa bisogna considerare i limiti esatti e non confonderli, nè soverchiarli poco od assai. Noi possediamo degli esseri alcune nozioni astratte e universalissime, e perchè elle rappresentano alcune lor condizioni necessarie e immutabili, ogni accoppiamento fra esse nozioni che il pensiere vada osservando ci annunzia altrettante universali combinazioni o reali o possibili delle cose medesime. A noi non fa luogo, per modo d'esempio, alcuna esperienza a conoscere che i subbietti delle cose, in quanto meri subbietti, conviene che sieno semplici e incapaci di mutazione. Ma cotesta categoria di notizie versa sulle relazioni ed è affatto indeterminata, e abbracciando il tutto nulla c'insegna di speciale e individuale; porgono insomma quelle notizie (come dopo Kant usasi dire in Germania) il contenente delle cognizioni e non già il contenuto. E comechè tale scienza sia vastissima per sè stessa e nobile e molto feconda, non à pertanto che fare con quella promossa da taluni arditi Alemanni, e a cui sembra conseguibile la cognizione o delle genesi cosmiche o dell'essenza dell'intelletto, o del diventare l'assoluto quello che è e sarà per li tempi, o d'altrettali problemi sopraeminenti. V'à poi dell'altre condizioni e determinazioni non così universali, e però pertinenti a certa classe peculiare

di esseri, come a dire le forme dell' estensione e i fenomeni del moto, i quali l'esperienza ci fa conoscere tutti semplici e inalterabili, e obbedienti a leggi altrettanto semplici e inalterabili. Ciò dunque che la mente combina di loro e paragona e discopre entro la sua chiusa speculazione, ritrae senza dubbio l' operare stesso della natura; e quindi l' astronomia teoretica è la maraviglia dell' umano sapere, e quivi s' avvera il detto del Bruno che la scrittura interna va figurando dentro di noi quel medesimo che è figurato e rappresentato fuori di noi con esterna scrittura.

Ma non va così la bisogna in tutti gli altri rami del nostro scibile, conciossiachè appena usciamo dalle figure dello spazio e dal moto de'gravi, i fenomeni pur materiali s'offrono allo sguardo nostro misteriosi ed implicatissimi, e quel che è peggio, punto non lasciano indovinare alla nostra ragione gli occulti legami che gli accompagnano e mescolano, e niuno d'essi manifestasi con razionale necessità quale modo e specie di più larghi e costanti generi insino a tanto che l'esperienza non cel palesa. Questo fu cagione che a quel divino ingegno di Newton appena bastò la forza di rannodare e dedurre con purezza e vigore dimostrativo qualche principio d'universale e costante legge fra i fenomini ottici, i quali sembrano tuttavia semplicissimi a comparazione

de' chimici, degli elettrici, de' fisiologici, e d'altre classi. Questa è la cagione altresì per cui lo Spinoza venuto a geometrizzare intorno ai fatti del pensiere e delle passioni à concluso in vuote e sterilissime ed ovvie generalità, od à figurato un pensiere ed un animo che non sussistono. In tali subbietti pertanto le combinazioni mentali delle immagini e delle nozioni niente ci possono insegnare di nuovo ed originale a rispetto delle nature concrete, e niente far dedurre a priori che esprima e indovini le leggi essenziali e perpetue di queste.

Shelling scriveva in alcun suo libro: « Cartesio dicea da fisico: datemi materia e moto ed » io costruirò l'universo. La filosofia trascendente dice: datemi una natura di opposte attività, di cui l'una sviluppisi all'infinito e » l'altra procacci d'intuire sè stessa in quel suo » sviluppo infinito, ed io ne trarrò fuori l'intelligenza tutta quanta e il sistema intero delle » sue rappresentazioni. Suppongono le altre » scienze un intendimento compiuto ed apparecchiato; la filosofia trascendente invece lo » studia nel suo formarsi e diventare ciò che è, » e lo fa nascere sotto a' suoi proprj occhi. »

Imprudente cosa è stata, a mio credere, citar l'esempio di Cartesio; imperocchè se temerario e abusivo fu il suo proposito, e il fatto lo dimostrò, quanto più dee sembrare temerario vo-

ler dedurre e costruire a priori l' intelligenza, le cui leggi sono infinitamente più complesse, più recondite, più misteriose di quelle che governano la materia? Difatto non v' à una parola quasi in tale sentenza di Schelling, la quale non suoni confusa a noi Italiani, e non sembri chiudere un paradosso. Presupporre congiunte insieme come atti formali ed intrinseci d'un solo ente due forze contrarie, l' una attiva e l'altra passiva, chi può capire e accettare per primo vero? e similmente chi può intendere uno sviluppo reale infinito? certo indefinito voleasi dire. Del pari, chi può intendere una attività che infinitamente e sostanzialmente svolge sè stessa? conciossiachè non si può senza incorrere in contradizione apertissima far coincidere la cagione e l'effetto laddove questo non si risolve in mere modificazioni e accidenze; e convertiremo noi in soli modi ed in soli accidenti tutta la obbiettiva natura, tutto lo esistere delle cose esteriori? Attesochè tale è veramente l' obbietto di cui il me, secondo Schelling, studia avere intuizione riflessa, e nella cui produzione l' attività infinita sviluppa sè stessa.

Ma comunque ciò sia, importa l'avere a mente che mai in qual si voglia impresa più temeraria sono entrati ingegni alti, animosi e dottissimi, senza lasciare orma profonda del genio loro e recare notabile frutto di scienza, benchè d'altra sorta e quasi non ricercata e insperata. In-

somma, per tali tentamenti di *combinazione* ontologica è in Germania accaduto; a nostro giudicio, quello che insegna l'antico apologo del poderello rotto e vangato da ogni banda a fine di disotterrarvi un tesoro che fermamente vi si credeva nascosto. Chè in verità il tesoro non diè mai tra' piedi agli avidi zappatori; ma il campo ne venne spezzato e smosso fin dal più duro súo fondo, e nel prossimo anno recò loro un raccolto abbondevole e non aspettato.

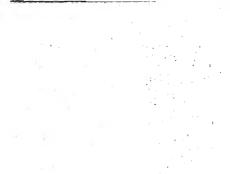
Proseguano gl'Italiani con prudente senno a calcare la via che sonosi schiusa; e per la prima volta ei faranno concordare la scienza de'supremi principj con tutti gli adagi del senso comune. Ciò parrà in Germania un volgare risultamento, ma noi vi ravviseremo il più bel criterio ed il più sicuro della verità e proficuità della filosofia; e stimiamo, per lo contrario che quell'apparente volgarità tocca i termini del sublime trasformando l'ispirazione e l'istinto in iscienza e dimostrazione, perchè questo è il fine dell'intelletto in quanto a sè stesso ed all'opera propria. A rispetto poi della proficuità, giudichiamo che sia evidente che allora soltanto la scienza de'supremi principj e le sue sottili teoriche serviranno alla pratica e porgeranno lume alle opere e iniziazione agl'incrementi civili; senza i quali effetti non pure la filosofia è inutile ma è giustamente proverbiata. Nè a rispetto di ciò il panteismo è

dottrina meno pericolosa e dannanda; perocchè dovunque à signoreggiato, ell'à condotto le menti e gli animi a una funesta indifferenza ed inerzia. Göthe col libro dello Spinoza in mano accettava in silenzio il dispotismo de' principi e la servitù della Germania, occupato solo a meditare e ragguagliare tra loro le vicende e i contrasti delle necessarie manifestazioni di Dio nelle umane miserie. No; l'uomo nacque alla continua e travagliosa ricerca èd attuazione del bene; e il male debb'essere da lui fuggito e abborrito con quella misura appunto con che ama e adora la increata sapienza e bontà; nè la quiete sua può d'altronde scaturire che dall'incessante operare e da quel punto faticoso dov' egli senta di aver toccato l'estremo del fare e l'estremo del patire.

Diciamo da ultimo che quella filosofia è vera e più degna della scienza e dell'uomo, la quale porge dei principj la sintesi più sostanziosa e più vasta; perchè il vero è infinito non meno nella sua latitudine che nella sua contenenza, e la filosofia è falsa se non progredisce sintetizzando in quell'infinito. Ora, noi sentenziamo contro la opinione volgare che il teismo, quale si definisce dai liberi ingegni, torna molto più vasto ne'suoi concetti e nella pienezza di sua materia di quello che faccia ogni sorta di panteismo. E per fermo, la scienza nostra non rispinge da sè nessuna delle migliori cogitazioni dei panteisti circa la vita e

l'organamento della natura e la rispondenza delle sue leggi con le leggi dell' intelletto e con le manifestazioni della storia. Ma al di sopra di tutto ciò, noi fondiamo la scienza del verace infinito il quale ne'panteisti è solo apparente; conciossiachè non diversifica nell'ultimo fondo suo dall'indefinito che è una specie di finito. Oltrechè, noi, penetrando eziandio pochissimo negli alti misteri dell'Ente assoluto e perfetto, immensamente oltrepassiamo la cognizione che pretendono di possederne coloro i quali o lo fanno diventare assoluto e perfetto a grado per grado e senza compimento giammai, ovvero lo annullano nella indifferenza dei differenti, o infine gli forniscono le attribuzioni del contingente e *concedendogli il pensiere gli negano l' intelletto*, come di Spinoza lasciò scritto Leibnizio.

GIORDANO BRUNO,

DIALOGO.

PRODROMO.

Tutte le grandi rivoluzioni intellettuali, tutte le manifestazioni secolari di una grande idea ricevono finalmente la loro incarnazione in qualche singolare individuo, il quale riassumendo il passato rappresenta il presente e precorre l' avvenire. Questa è la parola viva del sovrano intelletto il quale per benignità de' cieli fu sortito a collegare insieme i secoli ed a servire per così dire di transizione fra un mondo che cade e un mondo che esordisce. La scolastica per la quale le menti fur poste sotto il giogo della autorità, non era stata distrutta abbastanza dallo psicologismo di Cartesio e dalla scuola sensistica; dappoichè rallumare il mondo colla luce della ragione era unicamente serbato alla fecondità di un principio ontologico; siccome lo svolgimento di un tale principio era per gran parte serbato a Schelling, il quale movendo dai punti più elevati dell' ontologismo pervenne a dichiarare il concreto delle cose. Pur tuttavia, siccome il passato deve per natura intrinseca delle cose essere connesso col presente e con l' avvenire, la scuola ideologica ebbe il suo contrappeso in Ficht passando per le diatribe dei superstiti leibniziani e del nuovo kantismo; fino che Schelling, quantunque diretto dall' indirizzo supremo teleologico delle sue investigazioni a dichiarare la natura obbiettiva delle co-

noscenze, ebbe in mano quelle cifre tecniche della scienza filosofica, nella combinazione delle quali non potè venire al resultato totalmente ontologico, perchè il prodotto dei calcoli risente sempre del valore delle cifre sopra le quali è stata fatta l'operazione. Infatti Schelling si addimostra ontologico più nel risultato finale che nel principio da cui muove, movendo egli da un'astrazione piuttosto che da un fatto; poichè nella sua prima filosofia della natura pare che in certo modo confonda la causa coll'effetto, Dio coll'universo; ed il suo Dio obbiettivo intanto che potenza virtuale, diventa di poi Dio coscienza di sè stesso nell'ultimo suo svolgimento di creazione nella ragione umana; così che l'obbiettività si trasforma in subbiettività: e così Schelling identifica obbietto e subbietto, e fa che il primo diventi il secondo, ed il secondo diventi il primo; poichè al suo parere Dio primamente posa sonnolente ed inerte rinchiuso nel suo in sè, e così a guisa dei vecchi Iddii del paganesimo si fabbrica un Dio sotto il potere del Fato. Che Dio abbia la necessità del suo libero svolgimento, e che tutto quello che fa sia per necessità della sua natura e non per scelta e deliberazione; questo concedo a Schelling perchè la grandezza dell'assoluto sta veramente in quella libera necessità che si concepisce dall'essere tutto antecedentemente e susseguentemente, cioè essere senza cominciamento, senza fine, appartenendo potenza, atto ed esistenza infinita all'Uno che è causa, che conosce sè stesso e non concepisce per ragione, che deve fare, ma fa e produce perchè in lui concetto e conoscenza sono sempiterni e conformi all'assoluta sua natura. Quindi giace in quell'infinito pen-

siero accanto all'immortale ogni mortale cosa, essendo che il sensibile ed il corporeo esistono già nella divina mente nello stato immateriale e intelligibile, cioè nello stato di idea. Perciò Dio fu sempre onninamente buono, onninamente onnipotente, portato ad una creazione che come non può incominciare, così ancora non può finire; ed essendo eterno il produttore, eterne sono le sue produzioni. Schelling ontologo e psicologo insieme, obbiettivista, subbiettivista, nella sua costante identificazione di ogni cosa identifica pure in noi lo spirito e l'idea, dicendo che lo spirito nostro è noi, cioè le idee essere il nostro pensiero o la forma del nostro pensiero. Quanto mi pare strana questa cotal maniera di esprimersi di Schelling, quando d'altra parte egli asserisce che le idee hanno servito di tipo al meraviglioso svolgimento dell'universo e le risguarda quali mediatrici fra Dio e la materia! Dottrina del tutto platonica. Che le idee informino la nostra mente e costituiscano la nostra ragione, è cosa certa perchè la nostra potenza di contemplarle fuori di noi prende il nome di ragione; ma che le idee sieno in noi, questo io nego a Schelling quando egli dice che senza noi niuna idea e niuna cosa avrebbe esistenza reale, mentre noi sappiamo che le idee hanno una realtà loro propria indipendente, e senza noi esse esisterebbero egualmente. Le cose non sono che gl'istrumenti delle idee, e vi partecipano non in quanto all'essenza assoluta, ma solo in quanto che rappresentano l'imagine concreta di quegli archetipi divini. Che se vorremo dire l'idea essere subbiettiva ed umana, sarebbe da riguardarsi questa espressione come erronea, e nella maniera che fu intesa da taluni sensisti filosofi

e psicologi che dicevano l' idea essere originata dall' intelletto umano o trovarsi innata nello spirito di ciascuno. Di sì fatta guisa le idee avrebbero un cotal che di sconnessa varietà e forse troppo singolare da non potersi giammai raffigurare e riconoscere nelle cose, essendo che le cose non sarebbero più conformi al loro oggetto, ma sarebbero pure creazioni svariate ed illusorie secondo i multiformi intelletti umani. Mancando di un archetipo universale e primitivo il quale riunisca in sè tutte le varietà e riconduca il multiplice alla unità, non troveremmo più nelle cose singole che appartengono a tale o tal altra essenza quella partecipazione a talune generali proprietà ed assomiglianze che si riferiscono tutte al loro tipo comune, e quindi non ne avremmo più la conoscenza. Ma la vera conoscenza ci viene dal lume ideale della ragione che risplende in noi, per cui intuiamo le idee o le contempliamo. È dunque fuori di noi l' idea che ci dà il lume intelligibile delle cose, e perciò noi le troviamo conformi al loro obbietto in quanto che è l' obbietto stesso che si presenta alla nostra mente. Se questa maniera di conoscenza la vogliamo dire subbiettiva, sarà tale solo in riguardo del subbietto o del me pensante che le intuisce. Imperciocchè non si possono contemplare che dal subbietto, essendo il subbietto l' anima che contempla e non altra cosa. Ma con tutto ciò non si può intendere che le idee abbiano origine in noi: che se tutte le forme del nostro spirito si potessero chiamare idee, anderemmo sul falso, perchè il nostro spirito per la sua potenza imaginativa si forma dei concreti che sono enti fittizi, i quali hanno una rappresentazione che non può

verificarsi nella realtà, quantunque composti di elementi universali che l'immaginazione coll'aiuto dei sensi unisce ed aggrega. Ad esempio, l'idea di centauro non esiste, ma esistono nel centauro delle parti vere che si riferiscono ad idee esistenti come a quelle di cavallo e di uomo, perchè sono le idee generali a cui può dimezzatamente partecipare il centauro; ma la sua unità non è una idea, sì bene una pura finzione dei poeti. Adunque nè dall'immaginazione, nè dalle sensazioni, nè tampoco dall'opinione l'idea prende la sua definizione. Le idee sono contemporaneamente archetipi e causa e principio d'essenza e di forma di vita e di bellezza per gli esseri. Esse sono universali, ed ogni singolo esistente è preformato in Dio, perchè nella sua intelligenza infinita sono compresi tutti gli archetipi delle cose: laonde ciascun individuo non solo ha la sua idea universale di genere, poi di specie, ma altresì la sua propria, specifica, individua per quanto infima sia la sua esistenza. E ciò ammettendo non vuolsi significare che l'individuo abbia ad essere eterno come la sua causa, perchè l'individuo che sparisce è solo l'immagine della idea la quale sola è immobile e vive eternamente. Nè intorno a ciò potrei recare una più chiara luce nè più soddisfacente cosa ai lettori che citando un tratto sopra le opinioni di Plotino come la più incontrastabile dimostrazione del vero. Plotino [1] pone una idea per ciascun individuo. Esso dopo Aristotile pensando che la materia non può fare costituire l'individualità degli esseri, concepisce l'essenza come individuale. La sua teoria è questa, che per una moltitudine d'individui i

[1] Vedi Vascherot, *Histoire critique*, liv. Ier, pag. 424.

quali portano lo stesso nome non vi deve essere un sol tipo nel mondo intelligibile, perchè di tal modo Socrate, Pitagora farebbero una copia di un medesimo esemplare: ma ancora ciascun individuo deve avere la sua idea nel mondo intelligibile. E ciò perchè fra gl' individui di un medesimo genere e di una medesima specie ha delle differenze essenziali che non si possono spiegare che riferendole a tipi speciali. Per ciò Plotino ammette nel mondo intelligibile altrettante idee quanti il mondo sensibile rinchiude individui; anzi ne ammette di più, perchè il mondo intelligibile non solo abbraccia il reale fino dalla eternità, ma ancora abbraccia ogni possibilità che si svolge in individui nel mondo sensibile. Con tutto ciò non s' introduce nessuna moltiplicità e infinità nel mondo intelligibile come neppure nel mondo sensibile; avvegnacchè tutta la moltitudine delle idee sono contenute in una indivisibile unità. Ed aggiunge che, se si volessero riferire tutti gl' individui d' una medesima classe ad un medesimo tipo, saremmo forzati a spiegare tutte le differenze per via della materia. Ma ciò non è ufficio del principio materiale il quale è soprattutto principio del male, del disordine, della bruttezza per tutto quanto nasce nel mondo sensibile.[1] L' idea è una sorgente di differenze; e tanta varietà degli individui nella specie è per converso principio di bellezza di perfezione. Così che la varietà nel mondo sensibile indica la varietà nel mondo intelligibile; e secondo Plotino non si deve pensare che un ma-

[1] Ne consegue da ciò che l' imperfezione dell' individuo non dipende dall' idea, come ne dipende la varietà, ma bensì dalla materia che è il ricettacolo della idea.

schio ed una femmina possano generare per loro stessi degli individui che differiscono fra loro, nè che la differenza consista nella maniera di unirsi dei due principj generatori, nè ammettere per due individui gemelli tipi differenti; ma piuttosto si deve ritenere che tipi differenti possono produrre per un certo concorso di circostanze individui assomiglianti, come l' artista fa delle cose analoghe con ragioni differenti.

Proclo però si oppone a Plotino e tiene discorso assai differente, dappoichè asserisce che se le idee particolari avessero un tipo proprio, siccome il tipo è immobile, l' individuo dovrebbe essere eterno, nè si saprebbe qual cosa dovesse avvenire della idea dell' individuo quando questo più non esistesse. A me pare però di dover convenire con Plotino, poichè le idee non solo comprendono il reale, ma anche il possibile e quindi ciò che è stato e che può essere; quindi possono vivere in Dio anche senza la rappresentazione reale e corrispondente. Ecco perchè le idee non possono essere innate in noi, nè provenire da noi; ma con queste osservazioni non credo di detrarre punto all' altissimo ingegno di Schelling, il quale dovette pagare il tributo al tempo in che scrisse: tempo di svolgimenti e di contrasti in cui la terminologia scientifica della filosofia tentava di tarpare le ali agli intelletti. Però non vi è scrittore nel quale meglio si mostri la cosmica unità e la meravigliosa e sublime congiuntura dei membri del creato insieme, come nella cosmogònia sovrana, ove, a guisa d' immenso panorama, in un interminabile oceano d' infinità tutte le cose finite hanno concordanza, relazioni, doveri insieme e unità nell' assoluto; le quali cose ri-

fulgono agli occhi estatici e non adusati a tanta luce dei lettori prima involuti nelle nebulosità empiriche, scettiche e dogmatiche del mondo filosofico greco, arabo, aristotelico, scolastico, innanzi alla sintesi più sublime che mente umana abbia potuto escogitare. Ed in vero studiando Schelling non si può a meno di ammirare lo slancio della sua mente vigorosa nella intuizione ed una potenza di sintesi sì acuta per la quale egli costruisce il suo sistema, il quale procedendo per una parca analisi non gl' impedisce il risultamento del suo metodo ontologico. Ed infatti qual concezione avvi nello spirito umano la quale non si riferisca contemporaneamente ad un processo d' intuizione sintetica di svolgimenti analitici? Che cosa è ragionamento, che cosa un giudizio, un discorso, un' induzione, una deduzione se non un continuo operare della mente dal composto al semplice, dal semplice al composto? La mente divina, eterna, infinita intuisce simultaneamente nell' eternità; ma l' uomo costretto a vedere nello spazio e nel tempo non può capire che nel disgiunto e successivo; e da ciò apparisce come l'essenza della intuizione vera dovendo essere una sintesi che riunisca i membri disgiunti della nozione, l' uomo è costretto di riprodurre contemporaneamente e simultaneamente gli oggetti che ha veduti disgiunti sotto un atto purissimo per iscorgerne le attinenze. Per la qual cosa vi sono due sintesi, l' una dell' intuito spontaneo naturale che è la prima, mossa da un punto che secondo Schelling sarebbe l' assoluto, l' uno, l' identità del reale e dell' ideale; l' altra è mossa dalla riflessione. Innanzi alla mente divina tutti gli attributi dell' ente sono spiegati nel multiplo coesistente

di tutte le forme ove quello solo che è vede quello che è, cioè l'infinito ha la percezione dell'infinito. L'intelligenza finita però non potendo vedere che a traverso delle proprie limitazioni non può innalzarsi all'infinito se non che coi mezzi finiti; ed ecco perchè è necessaria l'analisi che s'interponga fra la prima sintesi spontanea e intuitiva e la sintesi seconda ed ultima della riflessione. Di quindi apparisce però che i termini della sintesi spontanea primitiva nella prima visione non sono chiari e distinti; e quantunque la mente intuisca l'infinito, non vede i modi di quello che sono le forme finite o la esistenza concreta del finito medesimo nell'infinito; mentre che ritornando la mente a riabbracciare il vasto pelago dell'infinito dopo di essere passata per la contemplazione dei singoli finiti, acquista idea più chiara e più distinta dell'infinito medesimo; poichè è certo che meglio rifulge l'idea del soggetto a chi ha contemplato i modi di quello: così dopo di avere esaminato tutti i triangoli possibili, ritorniamo all'idea dell'assoluto triangolo. Sceverata quest'idea da ciò che è contingente, la vediamo nell'invariabile e nell'eterno. La scuola sensualistica non poteva rendere conto che dei puri fenomeni, e rimasta circoscritta entro i brevi confini dell'empirismo non poteva innalzarsi alle idee necessarie e all'assoluto delle cose. Dall'esame critico che fece Kant dell'intendimento umano, considerata la forma necessaria di ogni pensiero, ritrovò l'assoluto e l'universale indipendente dalla contingenza. Onde distinse nell'umana conoscenza ciò che è relativo alla forma di ogni materia pensabile, e ciò che è relativo alla materia medesima del pensiero; onde

per esso la costruzione del mondo reale venne fatta di ogni sorta di quegli elementi che provvengono dal soggetto e di quelli altri che provvengono dall' obbietto. La verità concreta per Kant fu una pura sintesi dello spirito, e Kant non potè dire *io sono* che mediante un giudizio sintetico col porre il *me* contemplativo nel *me* contemplante in uno spazio ed in un tempo: ma per essere il mondo di Kant in questo modo costituito dall' attività pensante, ne risultò che non vi fu sufficente sicurezza per il principio apodittico dell' umana conoscenza, poichè essendo l' io stesso un fenomeno, dal mondo apparente non si potè argomentare con legittimità il reale; e Kant lasciò libero campo allo scetticismo, quando non assicurò che le cose potessero essere tali quali apparivano. A questo intese rimediare Ficht colla sua teorica della scienza, ove il me infinito è ragione suprema di ogni verità e di ogni esistenza, poichè il mondo e qualunque esistenza non è veduta se non che dentro il me. Perciò Ficht credette bene di stabilire un criterio di verità assoluta e di certezza nella cosmologia subbiettiva. Ma in questo modo ritornò forse all' idealismo di Berkeley venendo a metter capo ad un dogmatismo ideale. Schelling credette di ridare all' idea defraudata della sua obbiettività il proprio valore ontologico; imperocchè, egli dice, l' errore non può essere che nella separazione degli elementi costitutivi l' idea, poichè l' idea imperfetta non può essere che erronea, e l' individuo staccato dalla natura universale è cadavere e non vive; e siccome nel mondo ideale la vita è verità, così nel mondo reale il cadavere è orrore. Distaccando, secondo Schelling, la causa dallo effetto, il finito

dallo infinito, non si può avere l'idea nel suo intero ove sta il principio assoluto di verità e di certezza. Laonde i filosofi, che secondo esso hanno basata la loro scienza nell'esame degli attributi e dei modi separati dalla sostanza, hanno inventata la filosofia di riflessione, la quale diretta sempre dall'analisi non potrebbe più ritrovare il ricongiungimento dei membri ideali divulsi e separati dall'astrazione. Così sarebbero stati tutti gli altri filosofi analitici e inconcludenti per ritrovare il vero principio ontologico dell'umano sapere. Il metodo di Schelling è unicamente sintetico, poichè egli muove dall'intuizione la quale colpisce simultaneamente tutto ciò che sussiste per misurarne le relazioni: mentre la riflessione fermata successivamente a qualche singolo termine non potrebbe misurare le universali e vaste relazioni delle cose.

MARIANNA FLORENZI WADDINGTON.

GIORDANO BRUNO,

DIALOGO.

ALESSANDRO, ANSELMO, LUCIANO, BRUNO.

Anselmo. Vuoi tu ripeterci, o Luciano, ciò che ieri sostenesti sopra la verità e la bellezza, allorchè parlammo dell' istituzione dei misteri?

Luciano. Era mia opinione che in molte opere vi può essere la più alta verità, senza aver bisogno di concedere loro il pregio della bellezza.

Anselmo. Ma tu, Alessandro, dichiarasti il contrario, dicendo che la verità sola soddisfa a tutte le esigenze dell' arte, e che soltanto per quella un' opera diviene veramente bella.

Alessandro. Io così sosteneva.

Anselmo. Poichè ci ha qui riuniti felicemente non un deciso convegno, ma un segreto presentimento, vi piace che riprendiamo quel discorso, e che decidiamo la questione, rimasta indecisa allorchè il tempo ci costrinse di separarci?

Luciano. Sia ben venuta qualunque onda del dialogo la quale ci riconduca nella corrente del discorso.

Alessandro. Sempre si penetra più addentro nell'anima delle cose per la comune gara di un discorso, il quale principia leggermente, procede adagio, ed infine

rigurgitando dal fondo, strascina i confabulanti e riempie tutti di piacere.

Anselmo. L'origine della discussione non procedè forse da ciò che volevasi stabilire riguardo ai misteri ed alla mitologia, ed ancora riguardo alla relazione che corre tra i filosofi ed i poeti?

Alessandro. Così fu.

Anselmo. Non vi sembra ben fatto di tralasciare tale contrasto, e di ricondurre il discorso al suo principio, per poscia fabbricare senza interruzione e più ampiamente sopra una base con solidità stabilita?

Alessandro. Eccellentemente.

Anselmo. Poichè dunque, o Luciano, a te sembra possibile che un'opera, senza esser bella, possa avere la perfezione della più alta verità, pare che tu dia il nome di verità a qualche cosa, a cui noi filosofi non concederemmo forse questo nome. E tu, Alessandro, intanto che concedi che un'opera possa esser bella soltanto per la sua verità, metti in dubbio la possibilità di un punto ove la bellezza e la verità possano trovarsi egualmente incondizionate; l'una cioè non dipendente dall'altra, nè all'altra subordinata, ma ciascheduna per sè e superlativa; nel qual punto poi elle sarebbero sì schiettamente uno e l'istesso, che qualora si collochi l'una nel posto dell'altra, l'opera la quale ha espresso quel punto di riunione potrà venire considerata sotto ambedue le proprietà in maniera pienamente identica. Non reputate voi dunque necessario che prima di tutto cerchiamo di convenire su quello si debba chiamare verità, ed ancora su quello si debba chiamare bellezza, a fine di non pareggiare colla bellezza qualche cosa la

quale soltanto in modo subordinato possa riguardarsi come tale: o per contrario, mentre noi mettiamo questa verità (la quale in sè non è verità) come da non compararsi colla bellezza, nel medesimo tempo poniamo mente di non perder di vista quello che solo è pura verità?

Luciano. Degna materia ed obbietto del ragionamento.

Anselmo. Ma se tu sei contento, o ottimo, io mi rivolgerò a te che hai conceduto maggior pregio alla verità che alla bellezza, non turbato che pochi sieno coloro i quali sopportano la sua faccia severa, e lo sguardo della sua egida.

Alessandro. Molto volentieri ti seguo, o amico, per istruirmi intorno alla idea della verità.

Anselmo. Poichè dunque tu preferisci la verità ad ogni cosa, ed ancora alla bellezza, tu dovrai molto meno esitare ad attribuirle le più alte prerogative, e non lascerai applicare questo venerabile nome a tutto ciò cui si dà volgarmente.

Alessandro. No certo.

Anselmo. Per conseguenza tu non concederai i qualitativi della verità a nessuna cognizione, la quale soltanto tragge seco una certezza presente, o generalmente passeggiera.

Alessandro. Nè ciò pure giammai.

Anselmo. Con questo fondamento non potrai applicare il titolo di verità ad una cognizione che sia tale da essere unicamente prodotta dall' immediata affezione del corpo, o che immediatamente non si riferisca se non a quelle.

Alessandro. Egli è impossibile, sapendo che queste affezioni sono soggette alla condizione del tempo insieme coll' obbietto che le soffre.

Anselmo. Per l' istessa ragione tu non concederai il titolo di verità ad alcuna cognizione, la quale sia confusa, oscura e non conforme alla cosa come è in sè stessa.

Alessandro. Nol concederò, imperocchè ciascuna di quelle cognizioni viene semplicemente prodotta in maniera sensiva per mezzo delle affezioni.

Anselmo. Vorresti tu insignire dell' elevato nome di verità ciò che generalmente ha una certezza durevole sì, ma però subordinata ad un tal punto, il quale abbia valore soltanto per una maniera umana di considerare, o per qualche altra che non è la più alta?

Alessandro. Nè anche questo vorrei, se può darsi una tal forma di certezza.

Anselmo. Tu dubiti che vi sia una tal forma. Facci dunque vedere che cosa metti in opposizione a quella certezza da noi chiamata deperibile, o in che poni la certezza indeperibile.

Alessandro. Necessariamente in quella verità, la quale non solamente per cose singole, ma vale per tutte, e non solamente per un dato tempo, ma per ogni tempo.

Anselmo. Potresti tu veramente collocare la certezza indeperibile in ciò che ha valore per ogni tempo, ma generalmente però in relazione col tempo? Non è egli chiaro che la verità, la quale ha comunemente valore pel tempo e per le cose nel tempo, è indeperibile soltanto riguardo a ciò che in sè stesso non è eterno, e quindi in assoluto e considerata in sè stessa non è in-

deperibile? Ma non è da presumere che quello che deriva il suo valore soltanto dal finito (benchè lo derivi in modo universale) abbia un più alto valore che lo stesso finito, e che perciò gli possiamo concedere una verità più che relativa; poichè sta e cade insieme con esso finito. Giacchè quale è l' uomo che possa negare che a ciascun effetto non preceda la sua causa, e che questa certezza senza essere esaminata negli oggetti non diventi immediatamente indubitata per mezzo della mera attenenza del finito conoscere alla nozione del conoscere? Ma quando l' istessa tesi, fuori dell' attenenza a ciò che in sè è finito, non ha nessun significato, egli è impossibile che le si possa attribuire la verità. Difatto non sei tu convenuto meco che ciò che ha certezza solamente per una maniera subordinata di considerare, non può essere stimato per vero in un senso legittimo?

Alessandro. Certamente.

Anselmo. Tu non potrai eziandio non convenire che la cognizione del finito e del temporale, come tale, ha luogo soltanto nel finito e non nell' assoluto conoscere. Ma vorresti tu contentarti di una verità che è solamente verità pel conoscere degli enti finiti, e che non è verità assoluta in sè, e neppure in riguardo di Dio e del più alto conoscere? Eppure non tendono tutte le nostre sollecitudini a questo punto, cioè di conoscere le cose tali e quali sono state modellate in quell' archetipo intelletto del quale non vediamo nel nostro che le semplici copie?

Alessandro. Egli è difficile a negarlo.

Anselmo. Ma puoi tu pensare che questo più alto conoscere sia generalmente sottoposto alle condizioni del tempo?

Alessandro. Impossibile.

Anselmo. Oppure soltanto determinato da nozioni le quali, benchè in sè universali ed infinite, si riferiscono però unicamente al tempo ed al finito?

Alessandro. No certamente come determinato da tali nozioni, ma come determinante queste nozioni.

Anselmo. Ciò che ora dici è per noi indifferente, perchè nel finito conoscere noi sembriamo non come determinanti quelle nozioni, ma come determinati da esse: e quando noi appariamo come determinanti, è chiaro che ciò accade pur per mezzo di un più alto conoscere. Quindi noi dobbiamo ammettere per ogni caso come una tesi comprovata, che niuna verità assoluta possa appartenere a quella cognizione, la quale si riferisce in generale al tempo od alla temporale esistenza delle cose, supposto ancora che essa medesima cognizione non nasca temporalmente, ma che abbia valore nel tempo infinito, come egualmente per tutte le cose che sono nel tempo. Imperocchè la verità assoluta presuppone un più alto conoscere, il quale è di natura indipendente da ogni tempo e senza alcuna relazione col tempo, esiste in sè stesso, e perciò è assolutamente eterno.

Alessandro. Questa conseguenza è inevitabile, data l'antecedente supposizione.

Anselmo. Allora soltanto che noi saremo pervenuti coi nostri pensieri alla non temporale esistenza delle cose ed alle eterne nozioni di esse, arriveremo per la prima volta all'apice della verità stessa, e non solamente conosceremo le cose con verità, ma anche con verità le rappresenteremo.

Alessandro. Io ciò non posso negare, benchè tu non abbia ancora addimostrato come noi vi possiamo giungere.

Anselmo. Anche questa dimanda non cade ora a proposito. Noi ci curiamo solamente dell' idea della verità, la quale sdegnamo di abbassare, o farla discendere dalla sua sommità per renderla più intelligibile alla maggior parte degli uomini.

Ma ti piace che noi procediamo in questa maniera nelle nostre investigazioni?

Alessandro. Sicuramente.

Anselmo. Proseguiamo a considerare la differenza che v' ha tra il conoscere eterno ed il temporale.

Stimi tu dunque possibile che tutto ciò che noi chiamiamo erroneo, stravolto, imperfetto, il sia veramente in sè, o che piuttosto il sia unicamente riguardo alla nostra maniera di considerarlo?

Alessandro. Per esempio, io non posso immaginare che l' imperfezione di qualche opera umana non abbia effettivamente luogo nell' opera istessa, e nemmeno mi posso immaginare che ciò che noi consideriamo necessariamente erroneo non sia tale in effetto.

Anselmo. Non ti lasciare sfuggire, o amico, il senso della dimanda. Io non parlo di ciò che sia l' opera, considerata individualmente e separata dall' intero; ma dico che quando qualcuno per sè stesso di natura stravolta ed erronea, produca invece di un' opera perfetta e di tesi vere, un' opera stravolta e delle tesi erronee, tutto ciò, considerato nel vero punto, non è nè stravolgimento nè errore.

Anzi se quell' uomo, fatto come è, potesse pro-

durre alcun che di perfetto, e qualunque altra cosa fuori dell' assurdo e dello stravolto, questo davvero potrebbe chiamarsi un errore della natura ed un vero stravolgimento di essa; ma l' uno e l' altro è impossibile. Dunque, poichè nessuno produce altra cosa fuor quella che deriva necessariamente, in parte dalla proprietà della sua natura, ed in parte dagl' influssi che gli vengono dall' esterno, concludesi, l' uno per mezzo del suo errore, l' altro per l' imperfezione della sua opera, esprimere la più alta verità e la più alta perfezione dell' intero, e confermare ambedue, per mezzo del loro esempio, che niuna menzogna è possibile nella natura.

Alessandro. Mi pare che tu ti confonda ne' tuoi propri discorsi dicendo che l' errore dell' uno sia verità, e l' imperfezione dell' altro sia perfezione; lo che porta per conseguenza sicura la perversità della natura implicitamente confessata.

Anselmo. La qual perversità nuovamente considerata in sè non è perversità.

Ammettendo, per esempio, che uno sia generato da un tal padre, e che un altro sia stato determinato per tali influssi esterni, ne segue che le loro attuali nature sono interamente nelle regole e necessariamente nell' universale ordine delle cose.

Alessandro. Data questa maniera di vedere tu dovrai guardarti di ammettere un' origine all' imperfezione.

Anselmo. Certamente me ne guarderò, essendo questo generalmente impossibile, come d' immaginare un' origine al temporale.

Ogni imperfezione ha luogo soltanto in quella vista

per la quale la legge della causa e dell' effetto è lo stesso principio, mentre la stessa legge non è tale per quella vista più elevata, la quale non concedendo un cominciamento al finito, mette ancora quello che è imperfetto, fino dall' eternità, accanto al perfetto, cioè lo mette come la stessa perfezione.

Ma non ti pare che dovrebbesi estendere alle opere della natura, ed a tutte le cose in generale ciò che abbiamo ristretto principalmente alle opere degli uomini, cioè la massima, che tutto quello che è considerato in sè non è difettivo imperfetto e disarmonico?

Alessandro. Così pare.

Anselmo. E al contrario, che esse opere della natura sono imperfette unicamente per la semplice temporale maniera di considerarle. Non è egli così?

Alessandro. Ancora questo.

Anselmo. Passiamo adunque avanti e dimmi se non si deve supporre che alla natura creatrice, in tutte le sue produzioni non solo in generale ma ancora in particolare, sia prescritto un tipo dal quale essa formi tanto le specie come gl' individui.

Alessandro. Ciò è chiaro: imperocchè noi non soltanto vediamo più o meno remotamente espresso l' istessissimo tipo nelle diverse specie di bestie e di piante, ma vediamo anche negl' individui della specie esattamente ripetuta l' istessa disposizione naturale.

Anselmo. Dando noi il nome di archetipo alla natura, in quanto che essa è il vivente specchio, nel quale tutte le cose sono preformate, e dandole il titolo di produttrice in quanto che essa conia nella sostanza quei tipi, dimmi quale delle due noi dobbiamo credere sot-

toposta alle leggi del tempo e del meccanismo, la natura archetipa, o quella produttrice?

Alessandro. Non l'archetipa, come a me pare, perchè l'archetipo di qualunque creatura deve essere pensato, non solo come sempre identico a sè stesso ed immutabile, ma eziandio come eterno ed in nessun modo sottoposto al tempo, nè come originato, nè come deperibile.

Anselmo. E così dunque sono le cose nella natura produttrice, le quali non sono spontaneamente, ma forzatamente sottoposte al dominio della caducità. Ma quegli eterni archetipi delle cose sono quasi immediatamente figliuoli e fanciulli di Dio, e perciò fu detto in una Scrittura Santa che la creatura desidera ed anela alla gloria dei figli di Dio, la quale è la perfezione di quegli archetipi eterni. Poichè è necessario che nella natura archetipa o in Dio sieno tutte le cose anche più splendide ed eccellenti che non sono in sè stesse, essendo rese indipendenti dalle condizioni del tempo. La terra, per esempio, la quale fu fatta, non è la vera terra, ma una copia della terra, la quale non fu fatta, e non è nata, nè potrà mai trapassare. Ma nell'idea della terra sono comprese anche le idee di tutto ciò che è contenuto in essa, o di ciò che viene alla esistenza sopra di essa. Non v'è adunque sulla terra nessun uomo, nessuna bestia, nessun vegetabile, nessun sasso di cui il ritratto non risplenda molto più magnificamente nella vivente arte e sapienza della natura, che nella morta impronta del mondo creato. Ora, giacchè questa vita preformata delle cose non ha avuto mai principio nè mai avrà fine, mentrechè quella modellata è sottoposta

alla legge del tempo, e non essendo libera nè meramente conforme alla sua propria natura, nasce e di nuovo perisce sotto la forza delle condizioni; ne segue che noi dovremo concedere che quanto è difficile di trovare dell' imperfetto e difettoso nella eterna esistenza, altrettanto è difficile di trovare una qualsiasi perfezione in ciò che è temporale, e molto più (considerata temporalmente) ogni cosa è necessariamente imperfetta e difettosa.

Alessandro. Noi non possiamo fare a meno di non affermare tutto ciò.

Anselmo. Or dimmi se tu reputi la bellezza una perfezione e la mancanza di questa una imperfezione.

Alessandro. Certamente io tengo sopra questo punto che la bellezza, la quale è soltanto l' esterna espressione dell' organica perfezione, sia il più assoluto perfezionamento che una cosa possa avere, perchè ogni altra perfezione di cosa viene apprezzata secondo la conformità sua ad uno scopo esterno. Ma la bellezza considerata semplicemente in sè stessa e senza nessuna attenenza ad una esterna relazione, ella è ciò che è.

Anselmo. Dunque molto più mi dovrai concedere che la bellezza (la quale è la perfezione che fra tutte le altre esige la più grande indipendenza dalle condizioni) non nasca in nessuna temporale maniera, e che in maniera temporale niente possa essere chiamato bello.

Alessandro. Secondo questo punto di vista noi ci troveremmo in un grande errore, perchè abbiamo l'uso di chiamare belle alcune cose della natura e dell' arte.

Anselmo. Io pure non nego l'esistenza della bellezza in generale, ma nego solamente l'esistenza temporale. Sopra questo io ti potrei replicare ciò che disse Socrate appresso Platone,[1] cioè, che uno il quale non di recente è stato iniziato nei misteri, allorchè ravvisa quella sensibile bellezza che prende in prestito dalla vera bellezza in sè e per sè l'eguale nome, non è tanto facilmente eccitato dalla bellezza sensibile da potersi rappresentare la bellezza assoluta. Ma, al contrario, quegli che è stato iniziato di recente, quando s'accorge di un divino sembiante in cui si trova imitata la bellezza, o piuttosto l'incorporeo archetipo di essa, in principio resta attonito e spaventato sopravvenendogli una paura analoga alla pristina già sentita; e più tardi venera quella bellezza come una divinità. Coloro che hanno veduta la bellezza in sè e per sè, sono ancora avvezzi (non sgomentati dai difetti che sono imposti alla renitente natura dalla forza delle cause) di vedere nella imperfetta copia l'archetipo respettivo; e nell'istesso tempo, di amare tutto quello che essa rammenta della pristina beatitudine della contemplazione. Ciò che in ogni vivente figura contraddice all'archetipo della bellezza, si può concepire dal principio naturale, ma giammai si può concepire dal tal principio ciò che è conforme all'archetipo della bellezza, poichè questo esiste prima dell'altro, secondo la sua natura. E il fondamento di ciò posa nell'ideale natura stessa e nell'unità, che noi dobbiamo stabilire fra mezzo alla natura produttrice ed alla natura archetipa. Questa unità diviene patente anche da

[1] Vedi Platone nel *Fedro*, *Dialogo sulla Bellezza*.

ciò, che la bellezza mostrasi da per tutto dove il corso della natura lo comporta. Ma la bellezza stessa non è mai nata, ed ovunque sembra che nasca, ciò non è che una apparenza: ella può nascere soltanto perchè già esiste. Quando dunque tu chiami bella un' opera od una cosa, allora è l' opera solamente che è nata; ma non mai la bellezza, la quale è eterna per sua natura; e però è eterna in mezzo al tempo.

Ripassando dunque le nostre conclusioni troveremo non solo che l' eterne nozioni sieno più eccellenti e belle che le cose stesse, ma di più che esse solo sono belle, anzi che l' eterna nozione di una cosa è necessariamente bella.

Alessandro. Nulla si può replicare a questa conclusione; poichè egli è necessario che se la bellezza è qualche cosa di non temporale, ogni cosa sia bella soltanto per la sua eterna nozione. È necessario altresì, che se la bellezza non può mai nascere, ella sia il primo, il positivo, la sostanza delle cose; è necessario che ciò che è opposto alla bellezza, sia mera negazione e limitazione, e non possa mai penetrare in quella regione ove null' altro s' incontra che realità; per conseguenza è necessario che le eterne nozioni di tutte le cose sieno belle esse sole, e necessariamente belle.

Anselmo. Ma non eravamo già convenuti prima, che appunto queste eterne nozioni delle cose sieno le sole ad essere assolutamente vere, e tutte le altre sieno illusorie, o soltanto sieno relativamente vere, e che il conoscere le cose con assoluta verità equivalga a conoscerle nelle loro eterne nozioni?

Alessandro. Certamente noi ne siamo convenuti.

Anselmo. Non abbiamo noi dunque addimostrata la più alta unità della verità e della bellezza?

Alessandro. Non posso contraddire, dappoichè tu mi hai inviluppato in queste conclusioni.

Anselmo. Tu dunque avevi interamente ragione quando giudicasti che un'opera d'arte sia bella soltanto per la sua verità. Giacchè io non credo che tu abbia inteso sotto questo nome altra cosa meno buona od inferiore alla verità degl'intellettuali archetipi delle cose. Ma oltre di questo, noi abbiamo ancora una verità subordinata ed illusoria, la quale piglia da quella in prestito il nome senza esserle eguale secondo le cose; e consiste in parte in una cognizione confusa ed oscura, ma che è sempre meramente temporale. Questa specie di verità, la quale si accorda pure con ciò che è imperfetto e temporale nelle forme, cioè con quello che è stato imposto a loro dall'esterno e che non si è sviluppato vivente dalle loro nozioni, può essere assunta per regola e norma della bellezza soltanto da chi non ha mai ravvisato l'immortale e santa bellezza.

Dall'imitazione di tal verità nascono le opere, nelle quali noi ammiriamo soltanto l'arte, colla quale pervengono al naturale, senza poterle mai collegare col divino.

Ma di questa verità non si potrà neppur dire ciò che ha detto Luciano, cioè, essere ella subordinata alla bellezza, ma piuttosto si dirà che essa verità niente ha in comune con la bellezza. Questa unicamente alta verità non è una contingenza della bellezza, nè questa la è di quella. E siccome la verità che non sia bellezza non può essere verità, così ancora la bellezza che non

sia verità non può essere bellezza. Di ciò abbiamo chiari esempi nelle opere che ne circondano.

Difatto, non vediamo noi la maggior parte degli uomini vacillare fra i due estremi?

Uno il quale vuol produrre la mera verità, nol vediamo forse dedicato interamente alla ruvida naturalezza, ed essendo tutto fissato in quella, non lo vediamo d' altra parte trascurare la bellezza, che non può essere acquistata per nessuna esperienza?

Tal altro, a cui manca per intero la verità, non suole darsi tutto a produrre una vuota debole apparenza di forma, che gl' ignoranti ammirano come bellezza?

Soltanto dopo che avremo provata la più alta unità della bellezza e della verità, mi parrà ancora provata, o amici, l' unità della filosofia e della poesia. Ma a che altro aspira la filosofia, se non a quella eterna verità che è identica colla bellezza, ed a che aspira la poesia, se non a quella non nata ed immortale bellezza che è identica colla verità? Ma ti piace, o caro, che noi esponiamo maggiormente questa relazione col fine di tornare al principio del nostro discorso?

Alessandro. Certamente io lo desidero.

Anselmo. Dunque la più alta bellezza e verità di ogni cosa viene intuita nell' istessa identica idea?

Alessandro. Così abbiamo deciso.

Anselmo. Ma quest' idea è quella dell' eterno?

Alessandro. Niente altro.

Anselmo. Ma come nell'idea dell' eterno verità e bellezza sono identiche, così ancora necessariamente sono identiche in quelle opere, le quali eguagliano quella idea.

Alessandro. Necessariamente.

Anselmo. Che cosa consideri tu essere il produttore di quelle opere?

Alessandro. Egli è difficile a dire.

Anselmo. Ciascun' opera è essa necessariamente finita?

Alessandro. Naturalmente.

Anselmo. Ma noi dicemmo che il finito è perfetto quando è annodato all' infinito?

Alessandro. È giusto.

Anselmo. Per mezzo di che credi tu che il finito possa essere annodato all' infinito?

Alessandro. Egli è manifesto che lo può essere soltanto per mezzo di una tal cosa, per rispetto di cui esso finito è previamente uno coll' infinito.

Anselmo. Dunque soltanto per mezzo dell' eterno stesso.

Alessandro. Ciò è chiaro.

Anselmo. Dunque un' opera, la quale rappresenti la più alta bellezza, non potrà essere prodotta che per mezzo dell' eterno?

Alessandro. Pare così.

Anselmo. Ma per mezzo dell' eterno, considerato assolutamente, o per mezzo dell' eterno in quanto si riferisce immediatamente all' individuo *produttore?*

Alessandro. L' ultimo.

Anselmo. Ma per quale intermedio credi che l'eterno si riferisca all' individuo?

Alessandro. Non lo capisco immediatamente.

Anselmo. Noi dicemmo che tutte le cose sono in Dio soltanto per le loro eterne nozioni.

Alessandro. Certamente.

Anselmo. In conseguenza l'eterno si riferisce a tutte le cose per mezzo delle loro eterne nozioni, e perciò si riferisce al produttore individuo per l'eterna nozione dell'individuo, la quale è in Dio identificata coll'anima precisamente come questa lo è col corpo.

Alessandro. Noi dunque considereremo questa eterna nozione dell'individuo come il produttore di un'opera, nella quale è rappresentata la più alta bellezza?

Anselmo. Incontrastabilmente. Ma questa bellezza, che viene rappresentata nell'opera, è essa l'eterno?

Alessandro. Senza dubbio.

Anselmo. Ma l'eterno considerato assolutamente?

Alessandro. Pare di no, perchè essa opera viene prodotta soltanto per mezzo dell'eterno, in quanto che esso è l'eterna nozione di un individuo, e si riferisce immediatamente ad esso individuo.

Anselmo. Quello dunque che è eterno nel prodotto non sarà rappresentato in sè, ma solo in quanto si riferisce a cose singole, o in quanto è la nozione di tali cose.

Alessandro. Necessariamente.

Anselmo. Ma a quali cose si riferisce egli? A quelle le quali sono collegate coll'eterna nozione dell'individuo, od a quelle che nol sono?

Alessandro. Necessariamente a quelle che sono collegate colla nozione.

Anselmo. Ma questa nozione dell'individuo non avrà necessariamente una perfezione tanto più magnifica, quanto ella in Dio s'annoda più d'appresso colla nozione di tutte le altre cose?

Alessandro. Incontrastabilmente.

Anselmo. Quindi non vèdiamo noi, che quanto più perfetta, e presso che organica è quella nozione, tanto più idoneo è ancora il produttore a rappresentare altre cose che sè stesso, ed anzi può allontanarsi interamente dalla sua individualità? Al contrario non vediamo noi, che quanto più imperfetta e singola è la nozione, tanto meno idoneo è il produttore a scoprire in molte varie forme qualche altra cosa e non sè stesso?

Alessandro. Tutto ciò è abbastanza chiaro.

Anselmo. Ma anche da questo non apparisce chiaramente, che il produttore rappresenti non la bellezza in sè e per sè, ma unicamente la bellezza nelle cose, e per conseguenza sempre soltanto la bellezza concreta?

Alessandro. Chiaramente.

Anselmo. Ma in ciò il produttore non rassomiglia a quello del quale esso è l'emanazione? Poichè ove si trová che Iddio abbia in qualche luogo svelato nel mondo sensibile la bellezza quale è in lui medesimo? E non dà egli piuttosto alle idee delle cose che sono in lui una propria indipendente vita, in quanto permette loro di esistere come anime di singoli corpi? Anzi non è forse l'istessa ragione onde ogni opera, la quale è il prodotto dell'eterna nozione dell'individuo, abbia una doppia vita, cioè, una vita indipendente in sè stessa, ed un'altra vita nel produttore?

Alessandro. Necessariamente.

Anselmo. Un'opera dunque che non vive in sè stessa e non sèguita a durare per sè indipendentemente dal produttore, noi dovremo considerarla come un'opera la cui anima non sia una eterna nozione.

Alessandro. Impossibile altrimenti.

Anselmo. Noi abbiamo di più stabilito che ogni cosa sia bella nella sua eterna nozione. Dunque come noi abbiamo ammesso il produttore ed il prodotto medesimo esser uno, cioè ambedue belli, ne segue che il bello produce il bello, il divino il divino.

Alessandro. Ciò è manifesto.

Anselmo. Ora giacchè il bello ed il divino nell' individuo produttore si riferiscono immediatamente solo a questo individuo; è egli presumibile che per tal ragione sia in lui simultaneamente l' idea del bello e del divino in sè e per sè? Oppure non è piuttosto necessario che quest' idea sia in un altro, cioè nello stesso produttore individuo, allorchè esso non è considerato come immediata nozione dell' individuo, ma assolutamente?

Alessandro. È necessaria l' ultima supposizione.

Anselmo. Ma di più, non si capisce egli da ciò, che coloro i quali sono atti a produrre belle opere, posseggono spesso meno degli altri l' idea della bellezza e della verità in sè e per sè stessi, precisamente perchè essi medesimi sono posseduti da essa idea?

Alessandro. Egli è naturale.

Anselmo. Ora in quanto che il produttore non riconosce il divino, rispetto a ciò, egli apparisce necessariamente più come un profano che come un iniziato. Ma benchè il produttore non conosca il divino mettendolo egli in pratica naturalmente e senza saperlo, appalesa a quelli che lo capiscono i due più nascosti segreti, cioè l' unità della divina e naturale essenza, e l' interiore di quella beatissima natura nella quale non

è veruna contraddizione. Per questo i poeti, già dalla più remota antichità, sono stati onorati come interpreti degli Dei, e come uomini spinti ed inspirati da loro. Che te ne pare? Non daremo il nome di *exoterica* a ciascuna cognizione, la quale mostri soltanto le idee nelle cose, e non le mostri in loro stesse, ed al contrario il nome di *esoterica* a quella cognizione la quale mostra gli archetipi delle cose in loro e per loro stessi?

Alessandro. A me pare con grandissima ragione.

Anselmo. Ma il produttore non rappresenterà mai la bellezza in sè e per sè, bensì rappresenterà di belle cose.

Alessandro. Così dicevamo.

Anselmo. Ancora la sua arte non sarà conosciuta nell' idea della bellezza stessa, ma solamente nella facoltà di produrre cose quanto mai puossi simili ad essa.

Alessandro. Incontrastabilmente.

Anselmo. Dunque la sua arte è necessariamente *exoterica.*

Alessandro. S' intende.

Anselmo. Ma il filosofo non si affatica di riconoscere il singolo vero e bello, ma la verità e la bellezza in sè e per sè.

Alessandro. Così è.

Anselmo. Dunque il filosofo esercita internamente l' istesso culto divino, che il produttore esercita esternamente senza saperlo.

Alessandro. Egli è pur così.

Anselmo. Ma il principio del filosofante non è l' eterna nozione in quanto riferiscesi immediatamente all' individuo, ma in quanto è considerata in sè assolutamente.

Alessandro. Così dovremo concludere.

Anselmo. La filosofia è dunque, secondo la sua natura, *esoterica* di necessità, e non richiede di essere tenuta segreta, ma è piuttosto segreta per sè stessa.

Alessandro. Questo è chiaro.

Anselmo. Ma non dobbiamo noi appunto considerare come essenziale alla nozione dei misteri ancor questo, cioè che elli sieno tali più per loro stessi che per gli esterni provvedimenti?

Alessandro. Di ciò gli antichi sembrano già aver dato l' esempio.

Anselmo. Certamente: è vero che tutta l' Ellade poteva penetrare nei misteri, e che la partecipazione era considerata come una beatitudine; di modo che Sofocle introduceva a parlare una delle sue persone in questa maniera: « Beati i mortali che non s' incammi-
» nano verso gli inferi, se non dopo avere contemplato
» l' iniziazione. Giacchè a loro soli tocca di vivere in
» quel luogo, mentre colà agli altri tutto è scia-
» gura. »

E Aristofane nella comedia delle rane mette nella bocca del coro dei beati defunti queste parole:

« Noi soltanto godiamo qui il sole e la luce sere-
» na; noi tutti, i quali dopo essere stati partecipi del-
» l' iniziazione, abbiamo sempre vissuto giustamente
» con santi costumi in verso gli stranieri, e in verso i
» concittadini. »

Ma non per questo cessavano di essere dei segreti, e tenuti da ognuno come tali vennero strettamente osservati; per cui dobbiamo concludere essèrvi stato qualche cosa nella loro natura, la quale benchè parte-

cipata ad una gran moltitudine di gente, non poteva essere profanata.

Ma lo scopo di tutti i misteri non è altro che di mostrare agli uomini gli archetipi di tutte quelle cose, di cui sono avvezzi a vedere soltanto le copie, come in fine ieri Polinnio essendo presente spiegava con molto fondamento di ragione. E tornando in città, mentre discorrevamo sul contenuto dei misteri, egli diceva, che noi indarno aspiravamo a scoprire nè più sante dottrine, nè più significanti simboli e segni di quelli, che sono già stati insegnati e rappresentati dagli antichi. Ed in riguardo ai primi misteri, continuava egli, gli uomini hanno in primo luogo imparato che, oltre alle cose le quali vengono mutate incessantemente, e variano prendendo molte figure, vi sia qualche altra cosa invariabile uniforme ed indivisibile; che perciò quello, il quale è più consimile al divino ed immortale, sia l'anima; ed il corpo sia ciò che è più consimile al moltiforme divisibile e sempre cangiante.

Ora le singole cose si sarebbero (per mezzo di ciò che in loro è distinguibile e particolare) separate dall'in sè e per sè stesso identico, benchè in ciò per cui elle sono identiche a sè medesime ed individue, abbiano preso con sè nella temporalità un'impronta e quasi un conio di quello che è assolutamente indivisibile.

Come dunque noi osserviamo questa somiglianza delle cose concrete con ciò che è in sè stesso identico, e come noi ci accorgiamo che esse, quantunque si sforzino di essere rassomiglianti a quell'assoluto nell'unità, pure non giungono interamente a raggiungere il loro scopo, ne consegue che noi, rispetto al tempo e quasi

prima della nascita, dobbiamo avere conosciuto l'archetipo dell'in sè e per sè identico, che è assolutamente indivisibile. Il quale archetipo esse cose esprimevano per mezzo di uno stato dell'anima antecedente all'attuale, ed in cui occorre dire che l'anima avesse partecipato all'immediata intuizione delle idee rappresentanti gli archetipi delle cose, come altresì convien dire che l'anima non fosse strappata a forza da quello stato, se non per mezzo dell'unione col corpo e del transito suo nell'esistenza temporale.

Perciò i misteri, egli soggiungeva, essere stati rappresentati come un'istituzione affine di condurre quelli che ci partecipano (per mezzo di una purificazione dell'anima) alla ricordanza delle idee antecedentemente intuite dell'in sè vero bello e buono, e mediante ciò condurli alla più alta beatitudine.

Come ora l'elevata filosofia consiste nella cognizione dell'eterno e dell'immutabile, così la dottrina dei misteri niente altro è che la più sublime, la più santa, la più eccellente filosofia a noi trasmessa dalla più lontana antichità. Infatti i misteri si riferiscono alla mitologia precisamente come noi crediamo che la filosofia stia in attenenza colla poesia, e noi abbiamo quindi concluso con buona ragione che la mitologia dovrebbe essere abbandonata ai poeti, e l'ordinamento dei misteri ai filosofi. Ora che abbiamo recato il discorso fino a questo punto, occorre che voi decidiate come ed in qual maniera voi volete condurlo d'ora innanzi.

Luciano. Si apre per voi troppo bella carriera di discorso da non potervene stare silenziosi.

Alessandro. Mi pare anche a me.

Anselmo. Ascoltate ora la mia proposizione. Io credo che noi dobbiamo più a lungo parlare dell' ordinamento dei misteri e della natura della mitologia; e mi è in vero sembrato più conveniente che Bruno ne parli, il quale è stato fino ad ora presente, come ospite, ai nostri ragionamenti. Egli dirà quale specie di filosofia è più atta ad addottrinare altrui nei misteri, ed in qual maniera essa contenga l' impulso ad una beata divina vita, il quale impulso può essere esatto con ragione da una santa dottrina. Ma dopo, Polinnio assumerà il filo ove sarà stato lasciato da Bruno, e descriverà i simboli e le operazioni da cui possa essere rappresentata una tale filosofia. Finalmente uno di noi, o tutti insieme secondo che cadrà in acconcio, compiremo il discorso della mitologia e della poesia.

Bruno. Avendo io sì spesso e con tanta abbondanza approfittato del vostro, sembrerei ingrato se non vi contraccambiassi partecipandovi del mio, quanto più posso. E poichè non voglio ricusare ciò che il dovere impone; io mi rivolgo primieramente non agli arbitri dei terrestri misteri, ma ai direttori dei segreti eterni, i quali vengono festeggiati dalla luce delle stelle, dal giro delle sfere, dalla morte e rianimazione delle specie sulla terra.

Innanzi a tutto imploro da essi che mi lascino giungere all' intuizione dell' inviolabile semplice salutare e beato. Dopo di che imploro che mi lascino libero dai mali sotto i quali la maggior parte dei viventi più o meno patisce tanto nella vita quanto nell' arte, e tanto nell' operare quanto nel pensare.

Essi patiscono mentre si studiano di sottrarsi al-

l' inesorabile Destino, il quale ha ordinato che il mondo consista non solo nella vita ma anche nella morte, ed in contraccambio, non solo che consista nel corpo ma ancora nell' anima, e che l' universo sia sottoposto ad un pienamente identico destino come l' uomo, cioè di essere un composto d' immortale e mortale, e non interamente nè di finito nè d' infinito.

Ma allorchè, amici, io v' indirizzerò la parola, pregovi di perdonarmi se non tanto vi dirò quale filosofia io stimi la migliore per istruire nei misteri, quanto se vi parlerò di quella che so essere la vera.

Ma neppure questa vi rappresenterò precisamente, ma solo vi mostrerò il fondamento ed il terreno su cui bisogna che sia fabbricata ed eretta. Quindi vi pregherò a concedermi di sviluppare i pensieri dell' anima mia, non solo in un discorso continuato, ma secondo che voi siete avvezzi ad interrogare e rispondere, come porta il caso; io vi prego ancora a permettermi che io scelga di preferenza uno fra voi, il quale o debba rispondere alle mie interrogazioni, o venendo io dimandato da lui debba ricevere la risposta.

Quando voi tutti siate contenti ed il sia egli stesso, io prego specialmente il nostro Luciano di prender meco parte nel discorso in quella maniera che gli piacerà.

Ma per mettere una base al nostro trattenimento, qual cosa potremo trovare di più eccellente e su di cui saremo meglio d' accordo che partendo da dove Anselmo ci ha condotti, e scegliendo l' idea di quello nel quale tutte le antitesi non così sono unificate, come sono state sempre uno, e non così sono state raccolte come non sono mai state separate?

4

Io stimo dunque primo ciò che precede a tutto, perchè fuori di lui sono soltanto due casi possibili; l'uno cioè, di porre come primo l'unità la quale abbia seco l'antitesi che le sta in opposizione (ma in tal caso ella sarà posta insieme con un'antitesi); il secondo caso sarà di porre per primo le antitesi, ed allora esse saranno pensate senza l'unità, la quale cosa è impossibile, perchè tutto ciò che è opposto a sè, è tale effettivamente solo in quanto che viene collocato nell'uno ed identico.

Luciano. Guardati bene, o egregio, (poichè io voglio uniformarmi al tuo invito ed avvisarti a tempo) di non avviluppparti subito in principio in una contraddizione. All'unità sta necessariamente in faccia l'antitesi, poichè essa unità è tanto impossibile ad immaginare senza antitesi quanto l'antitesi senza unità; onde dev'essere ancora impossibile di supporre l'unità senza metterla con una antitesi.

Bruno. Mi pare soltanto che una cosa ti sia sfuggita, o ottimo; cioè che noi mettendo l'unità innanzi a tutte le antitesi, col fine di portare quell'unità al superlativo stato, pensiamo di comprendervi ancora quell'antitesi che va insieme coll'unità, che le sta dirimpetto; e bada bene che l'unità stessa, insieme con ciò che tu chiami l'antitesi, forma nuovamente l'antitesi della più alta specie.

Definiamo poi la suprema unità come cosa in cui l'unità e l'antitesi diventano uno, e l'identico con sè stesso è uno col non identico.

Luciano. A me pare che molto bene tu fugga da questo laccio; mentre tu poni un'unità la quale rannoda nuovamente l'unità e l'antitesi stesse.

Ma come puoi tu concedere che vi sia l' antitesi in riguardo di questa unità senza porre appunto per questo motivo l'antitesi in riguardo anche dell'altra unità? Dunque pare che in nessun modo tu arrivi ad una pura unità, tale che non venga turbata per mezzo della differenza.

Bruno. Pare infatti, o amico, che tu discorra tanto dell'unità la quale è contraria alla differenza, quanto della più alta unità in cui la differenza è una coll' unità, e pare che tu ammetta una di esse venire turbata. Ma qualunque di tali due tu pensi che sia turbata, io credo di convincerti del contrario. Quando tu dici che, in riguardo di quella più alta unità, l' unità e la differenza si mettono in opposizione, e che perciò quella stessa unità sia ingombrata con un' antitesi, io ti nego questo, cioè nego che esse sieno opposte in riguardo della più alta unità. Tu puoi soltanto applicare il termine di turbamento, cagionato da differenza, a quella unità la quale è opposta alla differenza, e solo in quanto le è opposta. Ma non puoi giammai applicarlo a quella più alta unità, la quale è sopra di essa, ed in riguardo di cui questa antitesi istessa non esiste. Non è egli così?

Luciano. Io ciò voglio frattanto concedere.

Bruno. Tu dici dunque che l' unità viene turbata in quanto che essa è opposta alla differenza?

Luciano. Onninamente.

Bruno. Ma come opposta; relativamente, o assolutamente?

Luciano. Che chiami tu essere opposto assolutamente e che relativamente?

Bruno. Io chiamo relativamente opposto quello che in qualunque terzo può cessare di essere opposto e diventare uno. Ma io chiamo assolutamente opposto quello in cui ciò non può accadere nemmeno in pensiero. Eccoti dei due casi un esempio. Pel primo, immaginati due corpi di diversa natura, i quali possono mischiarsi e, per mezzo di tal mescolanza, produrre un terzo. Pel secondo figurati l'oggetto e l'immagine dell'oggetto riflessa da uno specchio. Potrai venir figurando un terzo per mezzo del quale l'immagine possa passare nell'oggetto e l'oggetto nell'immagine? Questo è impossibile perchè essi sono necessariamente, eternamente ed assolutamente separati, appunto per la ragione che l'uno è l'oggetto e l'altro l'immagine.

Luciano. Certamente.

Bruno. Ma in quale di queste maniere sarai tu costretto di porre l'antitesi che esiste fra l'unità e la differenza?

Luciano. Necessariamente nell'ultima, cioè nell'assoluta, poichè secondo la tua opinione tu permetti loro di soltanto essere uno nel più alto stato.

Bruno. Ottimamente; ma tu hai già supposta questa unità come abolita. E difatto, non concedevi tu che l'unità fosse turbata solo in quanto era opposta alla differenza?

Luciano. Così è.

Bruno. Ma essa unità le è opposta soltanto quando la più alta unità è considerata come annullata. Tu dunque potresti anche considerare ambedue, cioè l'unità e la differenza come opposte solo relativamente.

Luciano. Così sta.

Bruno. Essendo opposte relativamente debbono anche farsi uno relativamente, e si confinano e si limitano l' uno l' altro come i due corpi che abbiamo già assunti in esempio.

Luciano. Necessariamente.

Bruno. E appunto, in quanto si confinano e si limitano reciprocamente, l' unità viene turbata, sotto la quale espressione di venire turbata tu intendi significare che l' unità partecipa della differenza.

Luciano. Giustissimo.

Bruno. Se tu poni l' unità come turbata, tu poni dunque necessariamente una relazione di causa e di effetto fra ambedue; fai però come coloro i quali filosofando alla buona, qui pongono l' unità, colà la varietà, ed intessono questa sopra quella, e quella sopra questa, e lasciano poi entrambe mutuamente adattarsi l' una coll' altra.

Luciano. Gl' Iddii mi preservino di ammettere ciò seriamente.

Bruno. Tu non puoi dunque seriamente ammettere ancora che noi poniamo come necessariamente turbata quella unità che opponiamo all' antitesi.

Luciano. Certamente no; ma come va questo? Non segue dalla tua opinione che soltanto quello che si oppone assolutamente possa essere uno, e viceversa?

Bruno. Certamente ne segue ciò. Dunque attienti solo a quello che tu hai già pensato, e dimmi se puoi figurare una più perfetta unità di quella che esiste fra l' oggetto e la sua immagine, benchè è assolutamente impossibile che ambedue possano mai riunirsi in un terzo. Il perchè tu li metti necessariamente come riu-

niti mediante una più alta cosa nella quale diventa di nuovo uno, ciò pel cui mezzo l' immagine è immagine e l' oggetto è oggetto, cioè la luce ed il corpo.

Poni ora un tale destino ed un tale ordine del mondo, il quale universalmente faccia che, se l' oggetto esiste, esista anche l' immagine, e quando esiste l' immagine, esista anche l' oggetto. Ne segue che sempre per l' istesso motivo e per l' istessa ragione saranno necessariamente e da per tutto ambedue insieme nel tempo medesimo, benchè non nell' istesso luogo. Quello che è opposto a sè assolutamente ed infinitamente, non può essere unificato se non infinitamente. Ma ciò che infinitamente è unificato non può mai in nessuna maniera nè in alcun tempo dividersi. Quello pertanto che in nessun modo ed in nessun tempo è diviso ed è assolutamente congiunto, per questo appunto è assolutamente opposto a sè stesso. Da quell' ente dunque in cui l' unità e l' antitesi stessa sono uno tu dovrai separare, e porre da sè l' unità, mettendole però in opposizione la differenza che le è relativa, onde da essa differenza riceva turbamento. Ma d' altra parte ciò ti sarà impossibile, poichè quella unità è nulla, esclusa dall' unità assoluta; ed esiste generalmente soltanto in lei; e tutto quello che viene annunziato di essa unità secondaria può essere tale soltanto in riguardo all' unità assoluta. Ancora per rispetto di questa unità assoluta l' altra non può essere considerata come turbata dalla differenza; giacchè in riguardo di quell' alta unità, la differenza non è opposta all' unità secondaria. Qui dunque non v' è niente altro che trasparenza, imperocchè tu stesso capisci, e l' hai quasi confessato, che non v' è nè oscu-

rità nè mescolanza in rispetto dell' unità assoluta, la quale non solo riunisce in sè il finito come l' infinito, ma li contiene inseparati.

Luciano. Ma sei tu certo, per mezzo di ciò, che tu chiami l' unità dell' unità e dell' antitesi insieme, di avere annullato tutte le antitesi? Ed in che guisa si riferiscono a lui le altre antitesi che voi siete avvezzi a fare nella filosofia?

Bruno. Come dovrei io dubitare rispetto al primo quesito? Poichè una delle due cose è necessaria, o le antitesi che sono state fatte altre volte cadono sotto quello che chiamiamo l' antitesi, oppure sotto quello che chiamiamo l' unità e l' antitesi insieme. Ma giacchè mi pare che tu ne dubiti, nominaci quell' antitesi la quale tu consideri la più alta, sì che io possa rispondere contemporaneamente anche all' altro quesito.

Luciano. Io reputo che non si può dare alcuna antitesi più alta di quella da noi espressa per mezzo dell' ideale e del reale, come d' altra parte mi pare necessario che la più alta unità debba essere posta nell' unità del fondo ideale e reale.

Bruno. Noi non potremo ancora essere contenti, e però ti dovremo pregare di dirci che cosa tu ti rappresenti sotto l' unità di questo fondo ideale e reale.

Luciano. L' unità del pensiero e dell' intuizione.

Bruno. Non ti promoverò nessuna lite sopra questa definizione, o amico, e non ti dimanderò se tu definisci in qualche maniera pur nuovamente quella stessa unità come ideale o reale (perchè in qual modo potrebbe essere opposto ad uno dei due ciò che è sopra ambedue?); e nemmeno voglio ora investigare se quella che

tu hai chiamata intuizione non sia già per sè stessa un' unità dell' ideale e del reale. Giacchè non vogliamo per ora far menzione di tutto ciò, ma soltanto più avanti indagare che cosa tu immagini sotto questa unità stessa della intuizione e del pensiero. Mi sembra frattanto che per mezzo di questa definizione tu esprima interamente lo stesso di quello che noi abbiamo chiamato l' unità dell' antitesi e dell' unità, l' unità del finito e dell' infinito. Dimmi, o ottimo, se tu non istimi la intuizione come pienamente determinata in ogni particolare suo caso, e se tu non hai affermato eziandio l' unificazione col pensiero di quella intuizione che è in ogni senso determinata? In questo sol modo io mi posso immaginare tanto un' antitesi quanto un' unità di ambedue, cioè del pensiero e dell' intuizione.

Luciano. Così è in verità.

Bruno. Ma tu pensi necessariamente che l' intuizione sia determinata da qualche altra cosa.

Luciano. Certamente; a dir vero io penso, che determinata sia per mezzo di un' altra intuizione, e questa di nuovo per un' altra, e così all' infinito.

Bruno. Ma come puoi tu supporre che un' intuizione sia determinata da un' altra se tu non metti una distinzione fra ambedue? A questo effetto bisogna introdurre una differenza in tutta l' intera sfera delle intuizioni, di modo che ciascheduna sia speciale e nessuna pienamente eguale alle altre.

Luciano. Non può essere che come tu dici.

Bruno. Figurati al contrario una nozione di una pianta o d' una figura o di qualunque cosa tu voglia; e dimmi se considerando più piante o più figure l' una

dopo l'altra, questa nozione varii, e si determini precisamente come le tue intuizioni variano e si determinano; o se piuttosto cotal nozione non rimanga immutabilmente l'istessa, e non si conformi in maniera perfettamente eguale a quante diverse piante o figure si trovano, e (come a dire) non sia indifferente verso tutte?

Luciano. Quest' ultima cosa.

Bruno. Tu hai dunque determinato che le intuizioni sieno ciò che necessariamente è sottoposto alla differenza; ma la nozione come ciò che è indifferente.

Luciano. Così è.

Bruno. Di più, tu ti sei figurato la intuizione sotto la proprietà del particolare, ma la nozione sotto quella dell' universale.

Luciano. Egli è chiaro che ciò debba esser così.

Bruno. Quale alta ed eccellente idea tu hai pronunziato con quella unità dell' intuiziono e del pensiero! Che cosa può immaginarsi di più magnifico ed eccellente che la natura dell' ente nel quale per mezzo dell' universale anche il particolare venga posto e determinato; ed altresì per mezzo della nozione anche gli oggetti vengano posti e determinati; di modo che in esso ente medesimo ambedue i contrapposti sono inseparati? O quanto ti sei slanciato con questa idea al di sopra della finita cognizione nella quale tutto ciò è separato! Quanto ancora ti sei slanciato al di sopra delle supposte cognizioni di presuntuosi filosofi, i quali prima mettono in opposizione l'unità, e poi la varietà, ed ambedue assolutamente in opposizione l'una coll'altra! Lascia dunque tenerci saldi a cotesta idea,

senza frammischiarvi nulla di estraneo, o piegare punto dalla prima severità colla quale noi l'abbiamo immaginata, e poniamo fra il pensiero e l'intuizione una tale verità, che quello che è espresso nell'uno sia necessariamente espresso anche nell'altro, ed ambedue formino uno, non meramente in un terzo, ma uno in sè e prima della separazione, e che non tanto nell'istesso tempo, ma piuttosto nell'istessa maniera identica ambedue sieno le proprietà di ogni altra cosa che procede dall'eccellenza di quella natura la quale non è in sè nè l'uno nè l'altro, e nemmeno è ambedue in un tempo, ma è la loro unità. Ma non vedi tu come sia compresa in questa cosa che noi chiamiamo l'unità dell'intuizione e del pensiero anche l'unità del finito e dell'infinito e viceversa? Noi dunque abbiamo elevato al suo sommo, sotto diverse espressioni, l'uno ed istessissimo principio.

Luciano. Io credo di vederlo pienamente determinato. Giacchè ogni nozione in sè porta seco un'infinità; difatto mentre essa nozione è conforme ad una infinita serie di cose, del pari essa lo è ad una singola cosa; dall'altra parte, il particolare il quale è l'oggetto della intuizione è necessariamente un singolo ancora ed un finito. Per questa ragione noi poniamo insieme coll'unità della nozione e dell'intuizione, necessariamente ancora l'unità del finito e dell'infinito. Ma siccome questo oggetto della considerazione mi pare eminentemente degno, ti prego di seguitare più innanzi cotale investigazione, e di considerare particolarmente la condizione e la maniera, per mezzo della quale sono unificati nell'istesso punto il reale e l'ideale, il finito e l'infinito.

Bruno. Con molta ragione tu dici che quell' oggetto della considerazione sia eccessivamente, e sopra tutti degno, e con più ragione ancora potresti dire che esso è l' unico degno della filosofica considerazione e il solo che la occupi. Poichè non è egli chiaro che in tutti i filosofici discorsi ed investigazioni signoreggi l' inclinazione di porre l' infinito nel finito, e viceversa questo in quello? Tale forma è da considerarsi eterna come l' essenza di ciò che si esprime in lei, la quale non ha nè cominciato adesso, nè sarà mai per cessare. Essa è, come Socrate dice in Platone: « l' immortale e sempre » verde proprietà di ogni investigazione. » Il giovinetto gustandola per la prima volta, si rallegra come se avesse trovato un tesoro di sapienza, ed inspirato dal suo compiacimento abbraccia con delizia ogni investigazione, ora radunando tutto ciò che gli si presenta nell' unità della nozione, ed ora sciogliendo nuovamente il tutto e facendone molte parti. Questa forma è un dono che gli Dei hanno fatto agli uomini, e fu portata sulla terra da Prometeo col più puro fuoco del cielo. In tale ordinamento delle cose tutto ciò che è considerato eterno procede dall' infinito e dal finito, onde tutto quello che noi veramente discerniamo dev' essere o l' uno o l' altro di questi due. Ne segue necessariamente che vi è una sola idea d' ogni cosa, e viceversa che ogni cosa è in una sola idea. La idea si distingue dalla nozione (alla quale appartiene soltanto una porzione della sua essenza) in ciò, che la nozione è mera infinità, ed appunto per ciò immediatamente opposta alla moltiplicità; l' idea al contrario riunisce moltiplicità ed unità, finito ed infinito, ed essa idea piega egual-

mente verso ambedue. Ora avendo noi da prima imparato che la filosofia debba occuparsi soltanto dell' eterne nozioni delle cose, ne segue che l' idea di tutte le idee diventerà l' unico oggetto di ogni filosofia; ma questa idea suprema non è altro che quella, la quale esprime l' inseparabilità del diverso dall' uno, e dell' intuizione dal pensieso, La natura di tale unità è quella della bellezza e della verità stessa; poichè bello è ciò in che l' universale ed il particolare, la specie e l' individuo sono assolutamente uno, come nelle figure degli Dei. Ma nell' istesso punto di riunione sta ancora il solo vero, e considerando quell' idea eccellente come la più alta misura della verità; dovremo tenere per assolutamente vero soltanto ciò che è tale in riguardo di quell' idea. E però dobbiamo riguardare come solamente relative ed ingannatrici verità quelle cose le quali non hanno nessuna verità a rispetto di tale idea. Tanto più dovremo dirigere la nostra investigazione sulla maniera di poter riunire il finito e l' infinito in quel più alto punto. Primieramente è duopo di ricordare che stabilimmo un assoluta inseparabilità di ambedue, di modo che l' essenza dell' assoluto non è nè l' uno nè l' altro dei due, bensì è assoluto precisamente per questa ragione. Ma ogni cosa che esiste, in riguardo di quell' assoluto, se è ideale è ancora immediatamente reale, e se è reale è anche immediatamente ideale. Egli è chiaro che nel nostro umano conoscere ciò non accade, giacchè in quel nostro conoscere ciò che è ideale (vale a dir la nozione) apparisce piuttosto come mera possibilità, ma ciò che è reale (ossia la cosa) apparisce come attualità. Ma questo vale per tutte le nozioni possibili.

per le quali noi esprimiamo quell' antitesi dell'ideale e reale? Non dovremo dire, per esempio, che in quell'istessa entità nella quale l' ideale è inseparato dal reale, e questo da quello, anche la moltiplicità è collegata in maniera assoluta coll' unità, come collegàti sono i limiti coll' illimitato, e viceversa questo con quelli?

Luciano. Così è veramente.

Bruno. Ora non è egli chiaro che l' unità pel finito conoscere contiene la mera infinita possibilità, e dall' altra parte la moltiplicità contiene l' attualità delle cose? Di più, non è egli vero che noi miriamo nell' illimitata realtà solamente l' infinita possibilità di ogni attualità, ed al contrario miriamo nei limiti l'attualità dell'istessa possibilità? Per conseguenza qui il negativo diventa positivo, e viceversa il positivo diventa negativo. Di sorte che tutto quello che passa per essenziale in ogni cosa, cioè la sostanza, contiene pel nostro conoscere la semplice possibilità di un essere; quello al contrario che è il mero fortuito, ed è chiamato accidente, contiene l' attualità dello stesso essere. Dunque, in una parola, secondo l' intelletto finito, tutto ciò che verrà posto in confronto colla suprema idea, e colla maniera onde ogni cosa si trova essere in lei, parrà rovesciato e capovolto, quasi a somiglianza delle cose che si vedono riflettute sulla superficie dell' acqua.

Luciano. Tutto quello che tu dici è difficile a mettere in dubbio.

Bruno. Quindi dopo questo non concluderemo con fondamento che, essendo data per tutte le nostre *nozioni*, coll' antitesi dell' ideale e reale, eziandio l' antitesi della possibilità e dell' attualità, segua ancora che

tutte le nozioni (le quali riposano sopra quest' antitesi o procedono da essa) sieno false non meno di essa antitesi, ed in riguardo della suprema idea sieno senza verun significato?

Luciano. È necessaria tale conclusione.

Bruno. Dobbiamo noi riguardare come una perfezione o come una imperfezione della nostra natura il potere immaginare qualche cosa che non esista, e perciò di avere una nozione del non essere accanto a quella dell' essere; o di potere egualmente giudicare che qualche cosa non sia come che sia?

Luciano. È impossibile che possiamo riguardare ciò per una perfezione, paragonato colla più alta idea; giacchè la nozione del non essere suppone un pensiero il quale non vien espresso nell' intuizione. E ciò è impossibile nell' assoluto, perchè in riguardo dell' assoluto quello che è espresso nell' uno dev' essere espresso immediatamente eziandio nell' altro.

Bruno. Noi non potremo adunque, in relazione colla più alta idea, giammai immaginare una differenza fra l' esistere ed il non esistere, come immaginare non possiamo la nozione dell' impossibilità.

Luciano. Egli è vero. Anche questa nozione non possiamo immaginarla, giacchè essa introduce un conflitto contraddittorio fra la nozione e la intuizione, il quale in riguardo dell' assoluto è egualmente inammissibile.

Bruno. Ma come? non abbiamo già fissato che l'ideale come ideale sia illimitato e per conseguenza ogni nozione sia in sè stessa infinita? Immagini tu questa infinità come tale che si produca nel tempo e perciò secondo la sua natura non possa essere mai completa, op-

pure la immagini come una infinità assolutamente in atto ed in sè completa?

Luciano. L' ultima cosa, giacchè la nozione è di una natura infinita.

Bruno. Non si sa dunque concepire come gl' inesperti si rallegrino, quasi avessero fatta la più alta scoperta del mondo, quando si accorgono che per convincersi dell' infinita qualità della loro nozione di triangolo (che è uno spazio rinchiuso in tre linee) non abbisognano dell' intuizione di tutti i triangoli che sono mai stati o saranno, non che dell' intuizione di ogni diversa specie, dell' equilatero, per esempio, del non-equilatero, dell' isoscele e del non isoscele; e che senza tale intuizione possono farsi certi, quella loro nozione di un triangolo comprendere in sè tutti i possibili triangoli presenti, passati e futuri, senza diversità delle specie, e che però è egualmente conforme a tutti. Ma nella nozione in sè e per sè è contenuta, come noi sappiamo, l' infinita possibilità di tutte le cose, le quali corrispondono ad essa nozione nel tempo infinito, ma però soltanto come possibilità; di modo che la suddetta nozione, benchè possegga una natura affatto indipendente dal tempo; non può nondimeno tenersi per assoluta.

Luciano. In questi termini sta la cosa.

Bruno. Appresso ciò che abbiamo stabilito, l' assoluto nella sua essenza non è nè ideale nè reale, nè pensiero nè esistenza. Ma in rispetto alle cose, l'assoluto è necessariamente l' uno e l'altro con eguale infinità. Poichè per rispetto a lui noi dicemmo che tutto ciò che esiste, se è reale è ancora ideale, e quando è ideale è ancora reale.

Luciano. Giustissimo.

Bruno. Ora noi potremmo determinare l'infinita idealità come un infinito pensiero, ma mettendo in opposizione al pensiero ciò che tu hai chiamata una intuizione.

Luciano. In ciò io sono interamente d'accordo.

Bruno. Dopo ciò non saremo noi costretti di porre nell' infinito pensiero le nozioni di ogni cosa, ed essendo ogni nozione di sua natura infinita, porre queste nozioni come assolute ed infinite senza alcuna attenenza col tempo?

Luciano. Il faremo certamente.

Bruno. Dovremo dunque considerare l'infinito pensiero nell' antitesi all' intuizione, come la possibilità di ogni essere a sè stessa sempre uguale infinita e senza relazione col tempo.

Luciano. Necessariamente.

Bruno. Essendo nell' assoluto il pensiero positivamente uno colla intuizione, verranno rappresentate in esso assoluto (come nella più alta unità del pensiero e dell' intuizione) tutte le cose non solo come infinite per mezzo delle loro nozioni, ma come eterne per mezzo delle loro idee, e quindi senza relazione col tempo (particolarmente senza quella dell'opposizione con esso tempo), e con assoluta unità della possibilità e dell'attualità. Ma poichè tu vedi nell' intuizione l' istessa relazione verso al pensiero che gli altri veggono nell' esistenza, o nella realtà, così essendo l' intuizione considerata come l' infinito reale, ne segue che in essa intuizione l' infinito pensiero trova la possibilità di ogni cosa. Riflettendo però che per via dell' unità assoluta di ambe-

due, cioè della possibilità e dell' attualità, l'una viene posta immediatamente insieme coll' altra, e poichè le nozioni sono infinite e fra la nozione e l'intuizione non entra nulla che le separi, ne avviene che oltre alle nozioni, anche le intuizioni delle cose debbono essere espresse nelle idee, dato però che le intuizioni riescano pienamente conformi alle nozioni, e perciò sieno infinite.

Luciano. Ma non stabilimmo noi da prima che ciascheduna intuizione fosse determinata per mezzo di un' altra intuizione, e questa di nuovo per mezzo di un' altra, e così all' infinito?

Bruno. Giustissimo: poichè avendo posto il finito come intuizione, noi potevamo porre una connessione per causa, soltanto framezzo alle intuizioni.

Luciano. Ma poichè la infinita e scambievole determinazione delle cose pare che si riferisca solo alla temporale esistenza, come puoi tu farla accordare coll' essere le cose eterne nelle loro idee?

Bruno. Vediamo. Tu hai posta la nozione come infinita, e la intuizione come finita, ma ambedue unificate nell' idea, e pienamente inseparate; o non è forse così?

Luciano. Così è.

Bruno. Ma l' idea fu posta forse come l'unica reale in sè?

Luciano Anche questo.

Bruno. Per conseguenza, in riguardo dell' idea, e però in realtà, l' infinito ed il finito non sono qualche cosa per sè, ed indipendenti dal nostro modo di discernere. Ora giacchè nessuno dei due da per sè, ma ciascuno soltanto per la sua antitesi è quello che così è,

noi non possiamo posporre l' uno all' altro nè abbandonare l' uno in grazia dell' altro.

Luciano. Impossibile.

Bruno. È dunque necessario che, se l' infinito esiste, debba esistere pure il finito, ed accanto di lui e da lui inseparato in ciò che noi abbiamo posto come eterno.

Luciano. Apertamente, giacchè in diverso caso dovremmo porre il solo infinito. Ma questo è considerato come infinito soltanto in riguardo della sua opposizione al finito.

Bruno. Per altro tu dicevi, che il finito in quanto finito sia necessariamente sempre una cosa determinata; ed in quanto che è cosa determinata, sia tale per mezzo di un altro finito, il quale lo è per un altro, e così senza termine.

Luciano. È giusto.

Bruno. Ma questo finito ad infinitum è posto nell' idea come unificato coll' infinito in sè e per sè ed immediatamente collegato con lui.

Luciano. Così ammettemmo.

Bruno. Ma quell' infinito in sè e per sè, non è la nozione?

Luciano. Io convengo.

Bruno. Ora alla nozione nessuna finità può generalmente essere eguale o conforme, salvo che essendo infinita.

Luciano. Questo è chiaro.

Bruno. Ma infinita riguardo al tempo?

Luciano. Impossibile a quel che mi pare, poichè nessun tempo, anche a volerlo infinito, esaurisce ciò,

che essendo indipendente da ogni tempo, è infinito; e nessuna infinità, la quale si riferisce al tempo, può essere eguale o conforme a ciò cho è indipendente dal tempo.

Bruno. Dunque sarebbe una finità la quale è infinita senza tempo?

Luciano. Giusta conseguenza.

Bruno. Ma infinita senza tempo è soltanto la nozione.

Luciano. S' intende.

Bruno. Dunque una senza tempo infinita finità è quella che in sè e per sè, o secondo la sua essenza è infinita.

Luciano. Concedo anche questo.

Bruno. Ma una finità, la quale è infinita secondo la sua essenza, non può giammai ed in nessun modo cessare di essere finita.

Luciano. Giammai.

Bruno. Di più essendo infinita non pel tempo ma in sè e per sè, non può, anche togliendo il tempo, cessare di essere infinitamente finita.

Luciano. Nè anche questo può succedere.

Bruno. Del pari dunque non può cessare di essere finita in sè, a cagione che essa è nell' assoluto, ed è senza tempo in lui presente.

Luciano. Così appunto. E benchè questo mi sembri non del tutto astruso, nonostante ti prego di spiegarlo maggiormente, giacchè appartiene alle cose le più oscure e che non vengono facilmente capite nel primo aspetto.

Bruno. Noi abbiamo separato soltanto per mezzo del nostro discernimento l' infinito pensiero dall' idea

nella quale esso pensiero è uno insieme col finito senza interposizione di altra cosa. Ora, secondo la possibilità, nell' infinito pensiero tutto è uno senza differenza del tempo e delle cose; ma, secondo l' attualità, tutto non è uno, ma molti e necessariamente ed infinitamente finiti. Ma, non meno dell' infinito in sè e per sè, anche il finito in sè e per sè sorpassa ogni tempo; conciossiachè, quanto al finito è impossibile acquistare l'infinità per mezzo del tempo (giacchè l' infinità per mezzo della sua nozione è esclusa dal finito), altrettanto gli è impossibile per la negazione del tempo perdere la sua finità. Quindi per immaginare un infinito finito nell' assoluto ed insieme coll' assoluto, non vi è bisogno di alcun tempo, ma bensì è necessario che esso infinito finito sia separato in immaginazione dall' assoluto, ed esteso in un infinito tempo. Ma esso infinito finito nell' infinito tempo non diventa più infinitamente finito di quello che diventerebbe secondo la sua natura in quell' istante in cui venisse in presenza dell' assoluto, anche solamente per un batter d' occhio. Però tu potresti maggiormente accostarlo all' intuizione nella seguente maniera.

Ogni finito, come tale, ha il fondamento della sua esistenza, non in sè stesso, ma necessariamente fuori di sè. Esso dunque è un'attualità la cui possibilità posa in un altro. In contraccambio esso finito contiene d' innumerevoli altri singoli soltanto la possibilità senza l'attualità; ed è appunto per questa ragione necessariamente ed infinitamente imperfetto. Ma ciò in riguardo dell' assoluto è affatto inescogitabile; giacchè nell' assoluto (per quanto guardiamo alla forma, la quale è uguale

all'essenza medesima) il reale, secondo la nozione, è necessariamente ed eternamente opposto all'ideale, come l'antitipo al tipo; e a dir vero l'antitipo, secondo la nozione, è necessariamente finito, ma realmente, o secondo le cose, assolutamente identico col tipo. Dunque se tu consideri il finito soltanto secondo la sua nozione, esso è necessariamente ed infinitamente singolo, e mentre esso stesso è un' attualità, la cui possibilità posa in un altro, esso nuovamente contiene l'infinita possibilità di altri singoli, i quali per l'istessa ragione contengono di nuovo l'infinita possibilità di altri singoli, e così senza termine. Ma se si considera il finito realmente, ossia nell'assoluta identità coll'infinito, l'attualità è da prima collegata immediatamente coll'infinita possibilità di altri singoli che esso finito contiene; ma più tardi nella stessa guisa la sua possibilità è immediatamente collegata a lui come attuale. Onde ogni cosa in quanto è in Dio diventa per sè assoluta fuori di ogni tempo, ed ha un'eterna vita. Ora il singolo è appunto singolo e si distacca dalla totalità, perchè esso contiene soltanto la possibilità di altre cose senza l'attualità, o contiene da sè un' attualità di cui la possibilità non è in lui. Ma qualunque sia il finito che tu poni, e con qual si sia differenza della possibilità e dell'attualità, in quanto che esso è nell'assoluto, non è separabile nè la sua attualità dalla sua possibilità, nè questa da quella, precisamente come succede nell'infinita possibilità dell'intero corpo (la quale risiede in ciascuna parte di un corpo organico), che in riguardo di esso corpo, anche l'attualità è posta immediatamente e senza rispetto al tempo. E viceversa nessuna singola organica parte ha

la sua possibilità prima e fuori di sè, ma immediatamente con sè nelle altre parti. Ciò dunque che di tutte le cose conosciute ed invisibili si avvicina di più alla maniera di essere del finito nell' infinito, è appunto la maniera colla quale il singolo nel corpo organico è collegato all' intero. Perchè quanto poco questa singola organica parte si mostra nel corpo organico come singola, altrettanto poco ancora nell' assoluto l' individuo si mostra come singolo; e precisamente come una parte organica non cessa di essere ideale o singola per sè stessa, perciò solo che realmente considerata essa non è singola, così succede col finito in quanto che esso è nell'assoluto. Perciò la relazione dell' infinito col finito nell'assoluto non è quella della causa coll' effetto, ma bensì la relazione che ha una parte di un corpo organico colle altre parti singole. Soltanto quel collegamento del finito coll' infinito nell' assoluto, è infinitamente più perfetto, che quello di un corpo organico, perchè ciascun corpo contiene ancora una possibilità, della quale l' attualità è fuori di esso ed alla quale ci si riferisce come causa ad effetto. Anche il corpo è soltanto una copia di un archetipo che sta nell' assoluto e nel quale archetipo è la sua attualità collegata ad ogni possibilità, e così ad ogni attualità è collegata la sua possibilità.

Ora dunque per l' istessa ragione essendo il vero universo un pieno infinito, e non trovandosi in esso veruna differenza e separazione di cose, tutto assolutamente uno e l' uno nell' altro, esso vero universo si estende necessariamente nella copia in un illimitato tempo precisamente come quella unità del possibile e dell' attuale che nel corpo organico è senza tempo. La

quale unità, essendo estesa nel suo riflesso, esigerebbe per farsi esistente un tempo il quale non potesse avere nè un principio nè un fine. Dunque non vi è nessun finito in sè fuori dell' assoluto, e soltanto è singolo per sè stesso. Quando è nell' assoluto ciò che nel finito è ideale essendo senza tempo, è ancora reale. E quando la relazione della possibilità è l'istessa che quella della causa all' effetto, in tal caso la relazione pone sè stessa, e quando è accompagnata dal tempo essa medesima relazione determina il suo tempo, e determina come passato ciò di cui essa contiene soltanto l' attualità senza la possibilità, e determina come futuro ciò di cui essa contiene la possibilità senza l' attualità. Perciò quello che stabilisce il suo tempo è la sua nozione, ossia la possibilità determinata da una relazione ad un singolo reale, il quale è contenuto in esso reale la cui determinazione esclude tanto il passato quanto il futuro. Per lo contrario nell' assoluto l' esistenza e la non esistenza sono immediatamente annodate insieme, giacchè anche le cose che non esistono, e le nozioni di queste cose sono contenute nell' eterno, precisamente come vi sono contenute le cose esistenti e le nozioni di queste cose, cioè in una maniera eterna. Dall' altra parte anche le cose esistenti e le loro nozioni sono contenute nell' assoluto in quel modo appunto che lo sono anche le cose non esistenti e le loro nozioni, cioè nelle loro idee. Ogni altro esistere è un' apparenza.

La nozione di qualunque ente singolo non è in Dio separata dalla nozione di tutte le cose che sono, furono e saranno, poichè queste differenze non hanno nessun significato nel cospetto di lui. Per esempio l' infinita pos-

sibilità nella nozione di un uomo è in Dio riunita, non solo coll' infinita attualità di tutte le altre cose, ma anche di tutto quello che procede dall' attualità medesima come attuale, e perciò la vita dell' individuo che in Dio è preformata, è pura e semplice e molto più felice che la propria vita dell' individuo, giacchè anche quello che sembra nell' individuo impuro e confuso, contemplato nella eterna essenza serve alla magnificenza e divinità dell' intero.

Allorchè dunque, amico, noi penetriamo il vero e più alto senso di quella unità che tu stesso ci hai posto innanzi, non presumiamo in nessun modo di trovarla veramente nel finito conoscere, ma piuttosto la dobbiamo credere molto più elevata sopra di esso. Noi conosceremo nell' essenza di quell' uno, il quale non è nè l' uno nè l' altro di tutte le antitesi, l' eterno invisibile padre di ogni cosa, il quale, mentre egli stesso non esce mai dalla sua eternità, abbraccia l' infinito ed il finito in uno e medesimo atto di divino conoscere; l' infinito è veramente lo spirito il quale è l' unità di ogni cosa; ma il finito, benchè in sè identico all' infinito, è per sua propria volontà un Dio passivo e sottoposto alle condizioni del tempo. Ora io credo di avere addimostrato come questi tre possano essere uno in un' essenza, ed ancora di qual maniera sia accanto all' infinito il finito come finito benchè senza tempo.

Luciano. Tu ci hai condotto, o amico, molto addentro nella natura dell' incomprensibile; mi tarda però di vedere come tu ritorni di là alla coscienza dopo averla di molto sorpassata di volo.

Bruno. Benchè io non sappia, o egregio, se tu vuoi

farmi o no un rimprovero con quell' oltrepassare di volo la coscienza, come tu dici, voglio però assicurarti che per tale non lo prendo io. E dimmi primieramente se io ho fatta altra cosa fuor quella di prendere nel più alto senso l'idea che tu hai posta come principio?

Luciano. Tu non hai fatta altra cosa, egli è vero; ma questa l' hai fatta in modo tale che quella unità cessa di essere il principio del sapere, e precisamente per l' istessa ragione parmi che cessi di essere il principio della filosofia, la quale è la scienza del sapere.

Bruno. Intorno a questo io vorrei veramente essere concorde con te; ma io temo che sotto il nome di sapere tu intenda un qualche sapere subordinato, e che perciò richieda anche un principio subordinato. Spiegaci quindi prima di tutto dove tu cerchi il sapere.

Luciano. Io pongo il sapere propriamente in quella stessa unità del pensare e dell' intuire d' onde siamo usciti.

Bruno. E stabilisci tu nuovamente questa unità come principio del sapere?

Luciano. Così è.

Bruno. Ora, o amico, facci vedere come tu immagini quest' unità, in quanto che essa è principio del sapere ed in quanto che è il sapere stesso. Prima di tutto ti prego dirmi se tu vuoi che l' ideale ed il reale, nel principio del sapere sieno così identicamente uno come abbiamo stabilito essere eglino nell' assoluto; o se tu immagini che questa unità, in quanto che è nel principio del sapere, sia di un' altra qualità, ovvero dell' istessa. In tale ultimo caso noi siamo d' accordo; e così tu affermerai del principio del sapere precisamente

quello che noi affermiamo dell' assoluto, nel quale supposto però tu potrai molto bene essere d' accordo con me, ma giammai con te stesso. Giacchè se tu esprimi nel principio del sapere l' istessa assoluta unità, che noi esprimiamo nell' assoluto, allora tu oltrepásserai di volo col sapere non solo la coscienza, ma anche il sapere stesso.

Luciano. A te sfugge che noi conosciamo l' unità come assoluta, in quanto essa è principio del sapere, ed è unicamente per la sua relazione col sapere medesimo che noi sappiamo l' unità essere assoluta, e la riconosciamo quale principio del sapere.

Bruno. Io non so se ti capisco; il sapere come unità del pensare e dell' intuire è coscienza. Ma il principio della coscienza è la stessa unità, soltanto pensata pura o assoluta; l' unità è la coscienza assoluta, ed il sapere al contrario è la coscienza derivata o sovrapposta. Ora dimmi: è questa la tua opinione, cioè che noi non abbiamo filosofando nessuna ragione di passare oltre alla pura coscienza che è contenuta nella derivata o sovrapposta coscienza, o che dobbiamo generalmente considerare la pura coscienza altrimenti che in relazione con quella fondata coscienza di cui essa è il principio?

Luciano. Questa è al tutto la mia opinione.

Bruno. Tu dunque affermi necessariamente che l' unità nella sovrapposta coscienza non sia quella che è nell' ássoluta.

Luciano. Appunto così necessariamente, come in generale è necessario che l' unità posta in un principio non sia la stessa che quella posta in una cosa derivata da tale principio.

Bruno. Ma l'unità nell'assoluta coscienza è l'istessa di quella considerata schiettamente nell' assoluto.

Luciano. Giustamente.

Bruno. Ma l' unità nell' assoluto non la consideravamo noi come assoluta?

Luciano. Per fermo.

Bruno. Dunque l' unità nel sapere, non come assoluta.

Luciano. Senza dubbio.

Bruno. Dunque come relativa?

Luciano. Tu hai pienamente ragione.

Bruno. Ma se consideriamo l' unità come relativa, necessariamente dovremo considerare ancora l' ideale ed il reale ambedue come distinguibili.

Luciano. Necessariamente.

Bruno. Ma noi nell' assoluto li abbiamo ambedue considerati come indistinguibili, e senz' ombra di differenza.

Luciano. Così abbiamo pensato.

Bruno. Ma se sono indistinguibili, sono assolutamente uno, ed in questo caso non sarà possibile di fare veruna definizione, la quale ponga l' uno di essi, l' ideale, per esempio, come ideale, senza porre l' altro, cioè il reale, come reale e viceversa.

Luciano. Ciò non si può negare.

Bruno. Non si potrà dunque mai più porre nè un puro ideale nè un puro reale?

Luciano. Giammai.

Bruno. Ma sempre soltanto una relativa unità di ambedue?

Luciano. Incontrastabilmente.

Bruno. Essendo dunque ambedue uno nell' eterno, necessariamente l' uno si separerà dall' assoluta unità soltanto in compagnia dell' altro, vale a dire il reale si separerà coll' ideale, e l' ideale col reale. Laddove questo non succeda, non v' è nè l' uno nè l' altro ma v' è posta l' assoluta unità di ambedue. Se' tu ora d' accordo?

Luciano. Appieno.

Bruno. Tu dovrai dunque ritenere ancora per inevitabile conseguenza che qualora si ponga generalmente una relativa unità, come, per esempio, la separazione del reale dall' ideale, si dovrà ancora porre immediatamente e necessariamente il suo opposto, cioè la separazione dell' ideale per mezzo della sua relazione col reale. Allorchè dunque non si guardi generalmente all' assoluta unità, quella più alta unità deve ancora necessariamente apparire separata in due punti. Nell'uno ove, per mezzo del reale, l' ideale venga posto come ideale; e nell' altro punto ove, per mezzo dell' ideale, il reale venga posto come tale.

Luciano. Tutto questo è innegabile; ed ancora si può immediatamente provare che quando venga posta generalmente una coscienza (fosse anco soltanto la mia stessa) ha necessariamente luogo quella separazione da te definita.

Bruno. Ma il sapere è una relativa unità?

Luciano. Così noi abbiamo ammesso.

Bruno. Dunque sta in opposizione ad essa un' altra unità.

Luciano. Concedo anche questo.

Bruno. Che nome dài a quella cosa che sta in op-

posizione al sapere? vale a dire, come chiami ciò in cui non è sapere?

Luciano. L' essere.

Bruno. L'essere dunque è una relativa unità come è il sapere.

Luciano. Ella è una giusta conseguenza.

Bruno. Quanto dunque il sapere è una pura idealità, altrettanto l' essere è una pura realità.

Luciano. È giustissimo.

Bruno. Ma nessuna delle due unità è qualche cosa in sè, giacchè ciascuna di loro esiste soltanto per mezzo dell' altra.

Luciano. Pare così.

Bruno. Egli è chiaro, perchè tu non hai facoltà di porre un sapere senza immediatamente porre altresì un essere; come non l'hai di porre un essere senza immediatamente porre altresì un sapere.

Luciano. Questo è chiaro.

Bruno. Nessuna adunque delle due unità può essere il principio dell' altra.

Luciano. Nessuna.

Bruno. Il sapere in quanto che è unità relativa, è tanto poco il principio dell' essere, quanto l' essere come unità relativa lo è del sapere.

Luciano. Lo confesso.

Bruno. Di più tu non puoi dunque risolvere nessuna di queste determinazioni nell' altra, poichè l' una sta e cade insieme coll' altra, di modo che rimovendo l' una tu annulli anche l' altra.

Luciano. Sicuramente anche questa è mia opinione.

Bruno. Tu vuoi piuttosto risolvere ambedue nell' assoluta coscienza.

Luciano. L' hai indovinato.

Bruno. Ma l' assoluta coscienza è l'unità solo in quanto che tu la consideri come principio della determinata relativa unità, la quale è il sapere.

Luciano. Onninamente.

Bruno. Ma non v' è ragione per considerare l' assoluta unità come principio dell' una più che dell' altra delle due relative unità, di quella, per esempio, del sapere. Nè vi è ragione di annullare le relative antitesi nell' unità che è stata considerata in questa maniera. Poichè essa unità è egualmente il principio di ambedue; da una parte, o se tu la consideri in sè od anche nella sua relazione al sapere, non v' è in genere nessun argomento per limitarla a questa relazione. Ma d' altra parte, se tu non la consideri in sè, non vi è del pari alcun argomento per considerarla nella relazione coll' opposta relativa unità, la quale è precisamente di una realtà ed originalità eguale a questa di cui si tratta. Perchè dunque non rendi tu quell' unità (invece di riconoscerla soltanto nella sua relazione col sapere) molto più universale onnipresente abbracciante ogni cosa, e non la diffondi su tutti gli enti? In questo caso soltanto io crederò che tu la riconosca veramente in sè, ed abbi di lei l' intellettuale intuizione, quando tu l' avrai liberata ancora dalla sua relazione colla coscienza. Nelle cose tu non vedi altro che le storte immagini di quell' assoluta unità, e fino nel sapere (in quanto che esso è una relativa unità), tu non vedi niente altro fuor solamente che una contorta e sviata immagine di quello

assoluto conoscere, nel quale l' essere non è più determinato dal pensiero che il pensiero dall' essere.

Luciano. Ora intorno a ciò potremo intenderci bene, o amico; perchè anche noi abbiamo riferita la filosofia alla coscienza, soltanto per potere intendere che quelle antitesi del sapere e dell' essere, o in qualunque altra espressione le presentiamo, non hanno nessuna verità fuori della coscienza. Di più, non avendo riguardo a questa coscienza, non può esistere un essere come essere, più che un sapere come sapere. Ma ora che dal disordinamento (ossia dalla relativa separazione e ripristinazione di quella unità, come tu stesso vai dicendo) dipende tutto ciò che in genere è tenuto per reale, e quella separazione stessa è soltanto ideale e fatta nella coscienza; tu vedi perchè questa dottrina è idealismo, ed è tale non perchè determini il reale dall' ideale, ma perchè permette all' antitesi d' ambedue di essere semplicemente ideale.

Bruno. Io comprendo ciò perfettamente.

Luciano. Noi, o amico, siamo in vero d' accordo in ciò che quella separazione in rispetto della più alta idea sia senza verità. Ma come precisamente possa essere concepito quell' atto di emergere dall' eterna essenza, col quale la coscienza è collegata, e come si debba concepirlo non solo possibile ma necessario, ciò non hai fino ad ora in nessuna maniera dimostrato, ma lasciato pienamente indiscusso.

Bruno. Con ragione tu chiedi che io ne parli. E mentre tu chiedi di conoscere originalmente l' assoluta unità nella sua attenenza con la relativa unità del sapere, tu schivi quella domanda la quale è soltanto un

particolare caso nella generale investigazione dell'origine del finito dall' Eterno. Pare adunque tua opinione, o ottimo, che io dal punto fisso dell' Eterno medesimo, e senza presupporre qualche altra cosa fuori della più alta idea; giunga alla sorgente della vera coscienza, e del disgiungimento e separazione che sono posti con essa idea, poichè ancora questa separazione, accoppiata con ciò che è posto con essa, è di nuovo abbracciata in quella idea, ed a misura che il singolo allarga i circoli della sua esistenza, quella eternità li tiene e li afferra, e nessuno oltrepassa l' *eneo* anello che è posto intorno a tutti.

Per tal guisa sovvengati che innanzi a tutto noi poniamo l' assoluta infinità in quella più alta unità, la quale noi consideriamo come la santa voragine da cui tutto procede ed in cui tutto ritorna; in riguardo della quale unità, l' essenza è la forma, e la forma è l' essenza. Dopo ciò, non in opposizione a quest' assoluta infinità, ma onninamente conforme a lei, noi poniamo quel finito che è sufficiente ad essa, e che non è limitato da lei, nè esso la limita, ed è senza tempo presente ed infinitamente finito. Li poniamo ambedue come una cosa distinguibile e distinta, soltanto in ciò che apparisce secondo la cosa, pienamente una, ma secondo la nozione eternamente distinta, come pensiero ed essere, ideale e reale. Però in questa assoluta unità (giacchè in lei, come l' abbiamo provato, ogni cosa è perfetta e stessamente assoluta) non v' è diversità di enti, conciossiachè le cose si distinguono soltanto per le loro imperfezioni e pei limiti, i quali sono loro imposti dalla diversità dell' essenza e della forma. Ma in quella natura

perfettissima la forma è in ogni tempo eguale all' essenza, perchè il finito, al quale conviene soltanto una relativa differenza di ambedue, è contenuto nell' essenza stessa non come finito ma come infinito, senza alcuna distinzione di forma nè di essenza. Ma essendo il finito pienamente eguale all' infinito in modo reale (benchè in modo ideale non cessa di essere finito) ne segue nondimeno che in quella unità v' è anche di nuovo la differenza di tutte le forme, unicamente in sè stessa, inseparata dalla indifferenza. In riguardo dell' unità essa differenza non è distinguibile, ma contenuta nell' unità in tale guisa che per sè medesimo ciascuno finito può da essa unità prendere una sua propria vita, ed idealmente può trapassare in una diversa esistenza. Di questa maniera dorme l' Universo come in un infinito fruttifero germoglio coll' abbondanza delle sue figure, colla ricchezza della vita e col colmo dei suoi sviluppamenti, che secondo il tempo sono interminabili ma qui semplicemente attuali; dorme, io dico, in quella eterna unità nel tempo passato e nel tempo futuro, i quali tempi sono ambedue interminabili in rispetto al finito, ma qui insieme inseparati e sotto ad un comune invoglio. Come il finito sia compreso in quell' assoluta eternità, che noi possiamo unitamente con altri chiamare anche razionale eternità, non cessando per sè medesimo di essere finito, io da prima l' ho reso, o amico, abbastanza intelligibile. Essendo dunque il finito (sebbene per sè stesso finito) accanto all' infinito, accade nulladimeno che il finito considerato come finito (e perciò non in riguardo dell' infinito, ma per sè stesso) diventa la relativa diffe-

renza dell' ideale e del reale. Con questa differenza pone prima sè stesso ed il suo tempo; poscia l' attualità di ogni cosa la cui possibilità è contenuta nella sua propria nozione.

Però tu concepirai tutto questo anche più immediatamente da ciò che tu stesso pur dianzi mi concedevi, cioè che la unità del pensiero e della intuizione sia onnipresente ed universale. Da ciò segue che non può esistere alcuna cosa o alcuna essenza disciolta da questa inseparabilità, nè alcuna può essere determinata come inseparabile senza una determinata eguaglianza del pensiero e dell' intuizione. E quando avrai determinato quest' ultima come differenza, quello come indifferenza, non vi può essere alcuna cosa o essenza se non ha ricevuta la differenza come espressione dell' intuizione, e l' indifferenza come espressione del pensiero. Di più bisogna che corrisponda all' intuizione ciò che noi chiamiamo corpo, ed al pensiero ciò che appelliamo anima.

Così ancora tutte quelle cose che sono contenute ab eterno in quella finità senza tempo, la quale è accanto all' infinito, sono immediatamente per mezzo del loro essere vivificate anche nelle idee, e più o meno rese capaci dello stato mediante il quale esse per loro medesime (ma non per rispetto all' Eterno) rinunziano a quella finità e giungono alla temporale esistenza. Tu non potrai quindi credere che le singole cose, le numerose figure dell' essenze viventi, o qualunque altro oggetto della tua percezione, sieno in sè e per sè contenuti nell' universo in uno stato di sì completa separazione come tu li vedi; molto più non potrai credere

che si separino solamente per te, ma che l'unità si sveli a loro stessi e ad ogni altra essenza in quella maniera onde l'universo si è separato dall'unità. Per esempio, il sasso che tu vedi si trova in un'assoluta eguaglianza con ogni cosa; per esso niente ancora si separa o si sviluppa dalla rinchiusa notte. Al contrario al bruto, la cui vita è in lui stesso, si apre, più o meno (in proporzione che la sua vita è più o meno individuale) l'universo, il quale finalmente diffonde ogni suo tesoro innanzi all'uomo. Togli via quella relativa egualità, e tu vedi di nuovo tutto radunarsi nell'uno.

Ma non ti pare che precisamente questa considerazione ci possa convincere di ciò, che l'esistenza di tutte le essenze può essere concepita sopra questo uno e medesimo fondamento, e che vi sia una formola sola per la cognizione di ogni cosa, cioè che ciascuna cosa con la relativa antitesi del finito e dell'infinito si separi dalla totalità, e che poi in ciò, per cui essa cosa unisce l'uno e l'altro, porti in sè il conio e quasi una copia dell'Eterno? E perchè l'unità dell'infinito e del finito, del reale e dell'ideale è in sua perfezione l'eterna forma, e come forma è ancora l'essenza dell'assoluto, in tal modo la cosa pervenendo nell'assoluto a quella relativa unità prende con sè un'apparenza di ciò nel quale l'idea è anche la sostanza, e la forma è l'assoluto reale.

Per conseguenza le leggi di ogni finito si lasciano concepire interamente e comunemente da quella relativa eguaglianza ed opposizione del finito e dell'infinito, la quale eguaglianza dov'essa è vivente si chiama sapere; ma in quanto è espressa nelle cose è, se-

condo la sua natura, la medesima di quella che è nel sapere.

Però io dico questo in generale; e se qualcuno, senza l'applicazione al singolo, non lo trovasse troppo chiaro, mi recherebbe poca maraviglia.

Ora mi pare necessario di volgere un pensiero al visibile Universo ed all'incorporamento delle idee.

Ciò che tu hai chiamato la intuizione non contiene in sè nessuna differenza se non in quanto è opposta al pensiero. Ora essendo libera in sè e per sè di ogni forma e figura, l'intuizione è atta a ricevere ogni cosa fecondata dall'infinito pensiero fino dall'eternità con ogni forma e variazione delle cose. Ma l'intuizione essendo infinitamente conforme all'assoluto pensiero, è annodata insieme con lui all'assoluta unità nella quale ogni varietà si distrugge; imperciocchè l'unità contenendo ogni cosa, non può essere contenuta in lei alcuna cosa di distinguibile. Adunque unicamente in rispetto della singola cosa stessa, e non in rispetto di ciò, nel quale il pensiero e l'intuizione, come tu dici, sono uno, la intuizione ed il pensiero si separano e si mettono in antitesi (poichè soltanto in quella cosa singola la intuizione non basta al pensiero); ma nell'atto della separazione la intuizione trascina l'idea (in cui ambedue erano uno) con essa nella temporalità, la quale idea allora apparisce come il reale; ed in vece che primitivamente era il primo, adesso è il terzo.

Ma nè il pensiero è in sè stesso sottoposto alla temporalità, nè la intuizione, essendo che ciascheduno lo è soltanto per mezzo della relativa separazione l'uno dall'altro, e della riunione dell'uno coll'altro. Ma come

ci è già stato trasmesso dagli antichi, ciò che in riguardo di ogni cosa è suscettivo della differenza è il principio materno; e la nozione, ossia l'infinito pensiero, è il principio paterno; ed il terzo, procedendo da ambedue, è originato ed ha le qualità di una cosa originata; ugualmente partecipa della natura di ambedue, ed in sè di nuovo rannodando pensiero ed essere in maniera transitoria, illusoriamente imita l'assoluta realità d'onde ha avuto origine. Ma questo terzo principio è per sè stesso necessariamente singolo. Essendo singolo e determinato come tale solo per mezzo della relativa antitesi del reale ed ideale (dei quali nessuno è mortale per sè, ma bensì ciascuno per mezzo dell'altro), esso consegna alla temporalità ancora la cosa stessa, ossia il reale; la cosa adunque che nasce è necessariamente ed infinitamente finita, ma è tale soltanto relativamente.

Giacchè per vero il finito non esiste per sè stesso; ma soltanto esiste l'unità del finito coll'infinito. Il finito dunque considerato per sè, forma di nuovo con ciò per cui esso è reale questa unità stessa; ma con ciò che in essa unità è la forma, costituisce la relativa unità del finito e dell'infinito. Ora quanto più perfetta è una cosa tanto più si sforza di rappresentare l'infinito in ciò che essa ha di finito, con lo scopo di rendere il finito in sè più assomigliante che sia possibile all'in sè e per sè infinito. Quanto più il finito in una essenza ha della natura dell'infinito, tanto più assume dell'immortalità del tutto, tanto più apparisce durevole permanente e perfetto in sè, e tanto meno è bisognoso di quello che è fuori di lui.

Di cotal sorte sono le stelle e tutti i corpi celesti,

le cui idee sono più perfette di tutte quelle che sono in Dio, mentre esse esprimono al più alto grado quell' esistere del finito acoanto all' infinito in Dio.

Ma bisogna intendere per corpi celesti la prima unità di ciascuno di lóro, dalla quale primamente sono procedute in essi individualmente la varietà e divisione delle singole cose, precisamente come dall'assoluta unità è proceduta l' infinita varietà di ogni cosa. Poichè ciascun corpo celeste non soltanto si adopera a rappresentare in sè l' intero universo, ma lo rappresenta effettivamente: così sono tutti suscettivi d' infiniti cambiamenti al pari di un corpo organico, ma in loro stessi sono incorruttibili ed intransitorj; di più sono liberi ed indipendenti come le idee delle cose, e sciolti e sufficienti a loro stessi; in una parola sono felici animali, ed al confronto di uomini mortali, immortali Iddii.

Ma per intendere la maniera come diventino tali, bada al seguente discorso.

L' idea di ciascuno di quelli è assoluta, libera dal tempo, e veramente perfetta. Ma ciò che nell' apparenza riunisce in loro il finito coll' infinito, e produce quella derivata realtà, della quale abbiamo già discorso, è l' immediata copia dell' idea stessa, la qual copia essendo incapace della differenza quanto l' idea, pone in una maniera eternamente eguale l' universale nel particolare ed il particolare nell' universale. La copia in sè, a dir vero, è assolutamente unità non originata nè condizionata; ma in relazione coll' antitesi produce l' unità.

Ora l' antitesi, come tu sai, è quella del finito e dell' infinito. Ed il finito stesso si riferisce all' infinito come la differenza all' indifferenza.

Ma al finito per sè non appartiene nessuna realtà: aggiungo che esso ha verso la sostanza una tale proporzione che lo rende eguale a quella soltanto dopo esser moltiplicato col proprio quadrato. Ma che cosa io intenda per suo quadrato tu potrai in parte indovinare da quello che è preceduto, e più tardi diventerà ancora più chiaro.

A quello che noi abbiamo chiamato il finito nelle cose, è opposto l'infinito. Questo, in quanto che riferiscesi immediatamente a quel finito, è ancora soltanto l'infinito di questo finito; non l'infinita unità di ogni finito, ma la relativa unità di questo finito, ossia la nozione, la quale si annette immediatamente con lui, come l'anima di esso. Questa relativa unità, alla quale come al principio universale in ciascheduna cosa viene annodato il finito come principio particolare, per mezzo di ciò per cui l'unità e l'antitesi sono inseparate, questa relativa unità, dico, è ciò per mezzo di cui la cosa si separa dalla totalità delle cose; e perseverando nella sua separazione, è eternamente l'istessa, cioè diversa dall'altre, e soltanto simile a sè medesima.

Ma la prima condizione, sotto la quale l'infinito in sè e per sè può essere l'infinito di questo finito con esclusione di ogni altro, è che questo finito stesso sia finito e non meramente infinito.

Però non soltanto è l'infinito qui posto in relazione col finito, ma anche vi è posto ciò che li annoda ambedue, e di cui abbiamo ammesso che sia una copia dell'eterno.

Ma quello che scaturisce dalla relazione del finito infinito ed eterno col finito (allorchè ambedue questi

termini sono assolutamente eguali) è lo spazio, l'eterna tranquilla non mai turbata immagine dell'eternità. La nozione, la quale è in attenenza immediata col finito, è espressa nella cosa per la prima dimensione o la pura lunghezza. Che la linea nella sua estensione corrisponda alla nozione nel pensiero, tu potrai conoscerlo da ciò che segue: primieramente che essa linea considerata per sè è infinita e non contiene in sè nessun fondamento di finità; e di più che essa è il più alto e più puro atto di astrazione dalla totalità dello spazio, ed è l'anima di ogni figura; per cui i geometri, incapaci di rimuoverla dalla totalità, o di lasciarla nascere, la fanno postulato, quasi per dimostrare che essa è molto più un'operazione che un essere.

Ora quell'atto dell'astrazione è quasi il turbatore dell'universale unità, e con esso ogni cosa si precipita come particolare, ad eccezione di ciò, nel quale niente vi è di distinguibile. Poichè essendo l'unità in esso atto relativa ed opposta alla particolarità, avviene che nell'istessa unità può essere posta non l'assoluta, ma soltanto la relativa eguaglianza tra soggetto ed oggetto.

Ora l'espressione di ciò nella cosa è l'istessa espressione nell'atto, per mezzo del quale essa cosa è una con sè medesima; e precisamente così si connette con sè stessa, come vediamo che a cagione della relativa eguaglianza della natura il ferro si connette alla calamita, ed ogni cosa si connette a quello che più davvicino gli è affine, o di sua natura gli è più rassomigliante.

Soltanto, come la relativa unità non può esistere che nella relazione con un singolo finito o colla diffe-

renza, così necessariamente è congiunta colla prima dimensione anche la seconda.

Tu vedi dunque che come l'assoluta unità dell'antitesi e dell'unità è l'Eterno, così ciò in cui l'unità e l'antitesi sono insieme, e ciò nel quale ambedue vengono riuniti e distinti, è la cosa che viene originata. La sviluppata immagine dunque dell'interna relazione dell'assoluto è il sostegno delle tre dimensioni, la cui assoluta eguaglianza è lo spazio. Ma questo diventerà più chiaro in seguito. Dicevamo dunque che la nozione, in quanto si riferisce immediatamente a questo determinato finito, è essa stessa finita, ed è soltanto l'anima di questo singolo. Ma in sè è infinita. Ora si riferisce il finito all'infinita nozione come la radice al suo quadrato. Nella medesima guisa che la nozione giace come infinita fuori della cosa, similmente questa, giacchè non ha il tempo in sè, di necessità è soggetta al tempo.

Poichè il tempo è una imagine continuamente mossa, eternamente nuova, armoniosamente scorrevole dell'infinito pensiero, e poichè quella relativa eguaglianza di una cosa è precisamente l'espressione del tempo in essa cosa, ne segue che quella relativa eguaglianza divenga animata, infinitamente attiva, e si presenti come tale; essa è il tempo medesimo, e diventa in noi quello che chiamiamo coscienza di noi stessi. Ma nella cosa, in quanto che l'infinita nozione non le è assolutamente legata, è soltanto la morta espressione di quella vivente linea; però l'atto stesso, il quale si esprime nella cosa per mezzo dell'unità che questa ha con sè medesima, riman nascosto nell'infinito.

Per tale specie dunque di unità, cioè l'essere eguale

a sè (ed in questa guisa l'essere è subbietto ed obbietto di sè stesso), la cosa è subordinata al rettilineo, come è al tempo.

Ora però la cosa è solamente singola per sè, ovvero idealmente, singola e fuori dell'infinita nozione; ma è realmente singola soltanto per mezzo di quello, pel quale essa è legata alla nozione, e ricevuta nella totalità delle cose.

In quanto che essa semplicemente sostiene in sè medesima la relativa eguaglianza, le viene congiunto l'universale ed il particolare, non altrimenti che la linea all'angolo, e per conseguenza al triangolo.

Ma in quanto la cosa è annodata all'infinita nozione delle cose, la quale si riferisce al finito, come si riferisce il quadrato alla sua radice, quella nozione può essere collegata alla cosa soltanto come suo quadrato.

Frattanto la cosa può essere annodata alla nozione solo per via di ciò in cui l'universale ed il particolare sono assolutamente uno. Ma questo punto di riunione, come tu sai, non è suscettivo di nessuna differenza. La cosa adunque, giacchè esiste come tale soltanto per mezzo dell'antitesi tra l'universale ed il particolare, non è eguale a quell'uno, il quale è senza antitesi, nè è lui medesimo, ma rimane separato da lui ed è piuttosto in relazione di differenza con esso. Perciò in riguardo della cosa quell'uno comparisce non come ciò che esiste, ma come ciò che è il fondamento dell'esistenza.

Ma quando si moltiplica il quadrato con quello di cui esso è il quadrato, nasce il cubo, il quale è la sensibile immagine dell'idea, ossia dell'assoluta unità dell'antitesi e dell'idealità stessa.

Ma questo potrai meglio intendere dalla maniera che segue.

L' apparente reale come il vero reale, può sussistere così fatto solamente, in quanto che annoda il finito e l' infinito. Giacchè tanto l' unità per sè, quanto la differenza per sè, sono mere ideali determinazioni; e solo tanto di reale è nelle cose quanto è espresso in loro dell' unità di ambedue. Ora, poichè l' unità viene rappresentata nelle cose per mezzo della prima dimensione, e la differenza per mezzo della seconda, così dovrà l' unità di ambedue esprimersi nella maniera la più perfetta per mezzo di quello in cui le due prime dimensioni si estinguono, e questo è la spessezza o la profondità.

Ora quel principio onde le cose compariscono in relazione di differenza, e che annoda l' anima (ossia l' espressione dell' infinito pensiero in esse) al corpo, è la gravità. Però le cose sono soggette alla gravità solo in quanto che il tempo non cade in loro medesime e non diventa vivo in esse. Ma in quanto che questo ha luogo, cioè che il tempo vi cada, elle sono spontanee, animate, libere, assolute in sè stesse, come i corpi mondiali.

Frattanto la gravità (giacchè questo è necessario a sapersi) innanzi tratto riceve incessantemente la differenza nella universale indifferenza, ed è indivisibile in sè; quindi benchè una sensibile cosa possa venir divisa, la gravità però non è divisa nè aumentata nè diminuita. Di più essendo di tale natura da racchiudere in sè l' indifferenza dello spazio e del tempo, ella non può essere opposta a nessuno dei due, e coll' aumentante spazio (il quale è l' espressione della differenza) non può

diminuire, nè può col diminuente spazio aumentare. Ancora: quanto più una cosa si separa dalla totalità, tanto meno desiderio o studio è in essa, considerata idealmente, di tornare all' unità di tutte le cose. Ma la gravità non si cambia per questo, ed è immobile ed eguale verso tutte le cose.

Ora quello che definisce le cose pel semplice rettilineo e per la finita nozione, è l' inorganica parte; ma ciò che dà loro la forma ossia le definisce pel giudizio (cioè pel ricevimento del particolare nell' universale), è l' organica parte; finalmente ciò, per mezzo di cui esse esprimono l' assoluta unità dell' universale e del particolare, è la parte razionale.

Quindi quello che richiediamo in ogni cosa per la sua attualità può essere espresso per mezzo di tre gradi o potenze, di modo che ciascuna rappresenti l' universo in sua maniera.

Ma abbiamo già, prima di questo, stabilito che ciò che è il terzo nelle cose singole sia in sè il primo: esso ha per sè la più alta purità ed una imperturbabile chiarezza. Nelle cose però viene turbato da ciò che fino ad ora abbiamo chiamato unità ed antitesi, ma che possiamo dire coscienza di sè stesso, e sensibilità allorquando è vivente.

Però la reale dimensione è solo la ragione, la quale è la più immediata immagine dell' eterno, ma diventa lo spazio assoluto soltanto in relazione alla differenza. La relativa unità e l' antitesi essendo, come già abbiamo detto, semplici determinazioni di forma, fanno riempire lo spazio della pura unità precisamente perchè esse la turbano.

Fino ad ora ho parlato maggiormente delle cose più imperfette, le quali hanno l'infinita nozione fuori di loro; ma ora rivolgiti alla contemplazione delle più perfette, le quali sono da altri chiamate corpi celesti, ma che noi vogliamo nominare sensibili ed intelligenti animali, perchè è chiaro che hanno il loro tempo innato in loro, e che l'infinita nozione è loro concessa come anima, la quale dirige ed ordina i loro movimenti. Vale a dire che rappresentando l'infinito in ciò che in loro è finito, essi esprimono la idea come idea, e vivono ancora, non come cose soggette alla nozione, una vita dipendente e condizionale, ma bensì assoluta e divina.

Ma di qual maniera possa essere contenuto nel finito ciò che è incalcolabile per la sua infinita pienezza, e che è accanto all'infinito in sè e per sè dall'eternità, anzi è l'unità stessa nella quale la potenza d'innumerevoli cose si collega, non ti sarà difficile di capire dopo tutto quello che già previamente stabilimmo. Ma per l'istessa legge secondo la quale l'uno si separa dalla più alta unità, esso uno avendo prodotto una moltitudine infinita di cose, divide la perfezione della prima unità ed esala in innumerevoli enti ciò che esso ha ricevuto dall'alto. E per tal guisa ogni cosa che esiste ha un'unità, dalla quale la cosa prende la sua origine e dalla quale è separata per mezzo della relativa opposizione del finito e dell'infinito in lei stessa; mentre che quell'unità è di nuovo derivata da una più alta, la quale contiene la indifferenza di tutte le cose che in lei si comprendono.

Ora avviene o che una cosa ha l'essere in sè stessa, ed è ella medesima la sostanza (ma ciò è soltanto pos-

sibile allorchè il finito in essa cosa è eguale all'infinito, di modo che nella sua separazione ella può con tutto ciò rappresentare l'universo); oppure la cosa non è essa medesima la sostanza, ed allora viene continuamente costretta a essere colà ove soltanto può esistere, e le è forza di tornare indietro nell'unità da dove è stata presa.

Dunque la pura differenza in una cosa, ossia il puro finito, è ciò per cui generalmente l'apparenza di un'idea cade nello spazio; ma della vera idea la differenza è una tale parte che per venir eguale alla vera idea deve essere moltiplicata tre volte con sè stessa; e di più, giacchè la grandezza di quella differenza determina ancora la grandezza dell'allontanamento nello spazio di una cosa dall'immagine della sua unità, così ancora questa differenza ha con la vera immagine, che cade nello spazio, la istessa relazione che la pura differenza ha coll'idea stessa.

La lontananza poi è o reale o meramente ideale, ma sempre ideale ove una cosa non è essa medesima la sostanza. Giacchè ancora le variate cose, le quali tu vedi congiunte ad un intero, come potrebbe essere la terra, sono verso essa come sono verso l'unità; però ciascheduna di queste cose è pesante secondo una determinata lontananza, ma ciò viene determinato dalla grandezza della sua specifica gravità.

Ora il tempo, cioè la vivente unità, viene, tu sai, nella gravità collegato alla differenza, ma da questo collegamento nasce la misura del tempo, ossia il moto. Ove dunque una cosa non abbia in sè medesima la sostanza, muovesi necessariamente verso ciò in cui essa

ha la sua esistenza; però questo si fa di maniera che il tempo del moto sia eguale, non alla lontananza (la quale è la sensibile espressione della differenza), ma bensì al quadrato della lontananza. Al contrario mentre una cosa si move verso ciò in cui essa è, i tempi diminuiscono e gli spazj diventano eguali ai loro quadrati.

Volgendoci ora a ciò che è più perfetto, il quale ha in sè stesso l'essere e la vita, noi troveremo che la differenza, ossia quello che v'è di puro finito nel più perfetto, non cessa di essere, secondo la nozione, opposto all'infinito, benchè essa differenza realmente ed in riguardo della sostanza sia assolutamente eguale all'infinito.

Ora come la differenza è idealmente opposta all'infinito, questo si riferisce ad essa differenza come il suo quadrato; e così ancora la differenza determinata a riguardo di quello del quale essa è il finito, la linea del suo allontanarsi dall'immagine dell'unità. Ma realmente, ossia in riguardo di ciò che è la vita medesima, il finito è collegato coll'infinito in essa vita di maniera tale, che l'infinito si riferisce al finito non più come suo quadrato, ma bensì interamente come eguale ad eguale.

Dall'altra parte, ciò che è più perfetto può essere esso medesimo la sostanza, solo in quanto la linea di sua lontananza diventi animata in esso; ma la linea diventa soltantò animata in quanto che la differenza, ossia il puro finito nel più perfetto diventi eguale all'infinita nozione, la quale nozione, giacchè essa è il tempo, essendo riunita colla lontananza la mette in corso.

In questa guisa sono stati impiantati nelle sfere i

loro tempi, ma esse sfere per la loro celeste natura sono deputate ad essere per mezzo di moti circolari il simbolo del tutto, il quale, benchè si spanda in tutte le nature, continuamente ritorna indietro nella sua unità.

Poichè ciò per mezzo del quale le sfere si separano e si allontanano dalle immagini della loro unità, e ciò per mezzo del quale esse sono ricevute nell'infinita nozione, non è in elle separato, come succede nelle cose terrestri, nè disgiunto in contrarie potenze; però elle sono armonicamente congiunte: e perchè solo esse sono veramente immortali, solo esse ancora godono nella separata esistenza la beatitudine dell' Universo.

Ma nel loro corso stesso, il quale come annichilamento di ogni antitesi è la pura unità e l'assoluta sostanzialità, elle respirano la divina pace del vero mondo, e la magnificenza dei primi motori.

Osserva dunque, o amico, il senno delle leggi che una divina intelligenza pare averci svelate.

Una essenza la quale esiste per sè simile a Dio non è subordinata al tempo, ma costringe questo ad esserle soggetto, e lo rende suddito a sè stessa. Di più il finito in sè eguagliandosi all'infinito, modifica il potente tempo di modo che questo, non più moltiplicato con ciò del quale egli è il quadrato, ma con sè stesso, diventa eguale alla vera idea. Da tale modificazione del tempo nasce la celeste misura di lui, ossia quel movimento nel quale lo spazio ed il tempo stesso sono posti come grandezze pienamente eguali, le quali, moltiplicate in loro medesime, producono quell' essenza di qualità divina.

Immagina adunque quel corso stesso come schiet-

tamente il semplice intero; immaginalo non come composto, ma come unità assoluta, della quale tanto ciò, per mezzo di cui una cosa è nell'unità e generalmente è chiamata gravità, quanto ciò, per mezzo di cui la cosa è in se stessa, e viene considerata come l'opposto alla gravità, l'uno e l'altro, dico, sono pienamente l'eguali forme, sono ambedue l'istesso intero, ambedue una cosa sola; poichè non è possibile che una cosa, mentre viene contenuta nell'unità, si allontani da essa, e stia in sè medesima, nè che stando in sè medesima possa essere nell'unità; eccettuato il caso che il finito in essa cosa sia assolutamente annodato all'infinito. Ma una volta annodati in tal guisa, la gravità ed il suo opposto non possono giammai ed in nessun modo separarsi, e ciò che noi distinguiamo nell'oggetto non è giammai necessariamente l'unità stessa del finito e dell'infinito.

Nessuna dunque delle sfere sarà nè allontanata dalla sua unità nè annodata ad essa per altro mezzo che per la sua propria innata eccellenza, la quale consiste in ciò, che essa sa cambiare in assoluta unità quello per mezzo di cui ella è separata, e di nuovo cambiar l'unità stessa in ciò per mezzo di cui ella è separata.

Ora quando il corpo da sè medesimo mosso potesse in una tal maniera pienamente eguale ricevere la differenza (che è in sè) nella indifferenza, e di nuovo mettere l'indifferenza nella sua differenza, nascerebbe quella figura, la quale forma la più perfetta espressione della ragione dell'unità fra il generale e il particolare, cioè la linea circolare.

Qualora tal forma fosse universale, que'celesti ani-

mali descriverebbero in eguali tempi archi perfettamente eguali; e quella differenza dello spazio e del tempo, che tu hai forse veduta nel moto del singolo verso la sua unità, sarebbe pienamente annichilata.

Soltanto allora tutte le forme sarebbero egualmente perfette; ma la non nata bellezza, la quale si svela in esse, vorrebbe universalmente che restasse in ciò per mezzo di cui essa diventerebbe visibile una traccia del particolare, affine che in tale guisa anche gli occhi più sensuali (i quali riconoscendola in cose particolari diventano estatici) si accorgessero di lei, mentre che gli occhi non sensuali dedurrebbero la sua presenza da quella unità espressa nella differenza medesima ed indistruttibile, e così arriverebbero alla intuizione dell'assoluta bellezza e della sua essenza in sè e per sè.

Per l'istessa ragione mentre la bellezza svelava il suo volto nel cielo per gli occhi sensuali, volle che tutta quell'assoluta uguaglianza, la quale dirige i moti delle sfere, comparisse separata in due parti, in ciascheduna di cui venisse espressa l'istessa unità della differenza e dell'indifferenza, ma che nell'una la differenza diventasse eguale all'indifferenza, nell'altra l'indifferenza diventasse eguale alla differenza, e per conseguente che la vera unità fosse presente secondo la cosa, ma non secondo l'apparenza.

Di questa maniera succede primieramente che le sfere si muovono in linee le quali ritornano in sè stesse, come fa una linea circolare, ma non si descrivono come questa intorno ad un centro, bensì intorno a due separati fuochi, i quali si tengono in equilibrio alternativamente, e dei quali l'uno è riempito dalla lucente im-

magine dell' unità (dalla quale essi sono stati presi), l' altro esprime l' idea di ciascheduno di loro in quanto che questo fuoco è esso medesimo il tutto ed assoluto ed indipendente; affinchè nella differenza stessa l'unità e la propria relazione di ciascheduna sfera si conosca essere assoluta come una particolare essenza, e per contro una particolare essenza si conosca come assoluta.

Mentre la differenza esiste soltanto per l' apparenza, ma realmente ovvero in sè non vi può essere nessuna differenza, quelle celesti creature sono state istruite per mezzo di un' arte veramente divina, ora a moderare ed a ritenere il corso dei loro movimenti, ora a più liberamente seguitare i loro interni impulsi; ed affinchè in tal maniera tempi e spazj di nuovo diventassero eguali, e la lontananza, la quale soltanto per mezzo della sua eguaglianza coll' innato tempo è animata, non cessasse di essere tale, dico che quelle celesti creature sono state istruite a percorrere nelle più grandi lontananze un minore arco nell' istesso tempo che si richiede a percorrere un maggiore in una più piccola lontananza.

Per mezzo di questa più che mortale prudenza, la quale nella differenza stessa protegge l' uguaglianza, succede che gli astri, le cui vie secondo l' apparenza sono represse linee circolari, però veramente e secondo la idea descrivono linee circolari.

Ma tutto questo, o amico, che io fino ad ora ho menzionato dell' ordine dei moti celesti per ispiegarli conformemente al merito dell' oggetto, ci condurrebbe più avanti che la cosa stessa, per riguardo della quale questa investigazione è stata introdotta. Però di quelle cose potremo discorrere anche in seguito.

E già nessun mortale discorso è capace di apprezzare quella divina sapienza, o di misurare la profondità dell' intelletto che si ammira in quei moti.

Ma se tu vuoi, o amico, che io dichiari secondo quali leggi l' ordine, il numero, la grandezza, e le altre riconoscibili proprietà degli astri sieno determinate, io dico che in quello che spetta all' ordine vi sia nell' intero l' istessa materia, soltanto molte volte variata, ma nell' interno di quell' intero vi sieno due diverse regioni. L' una è quella che è abitata da quelle sfere, a cui il tempo è più perfettamente congiunto che alle altre, e la cui unità si avvicina il più possibile all'assoluta unità. L' altra regione è quella nella quale vivono le sfere, che hanno il tempo meno perfetto in sè stesse, e sono meno spontanee.

E giacchè ogni cosa alla quale il tempo è animatamente congiunto porta di ciò anche l' espressione esterna, la quale espressione è la linea, ed in connessione colla materia è la coesione e la stabilità, ne succede che sotto quella espressione che è la più perfetta, primieramente vi è impiantato in ciascuna cosa individualmente il conio del tempo, cioè la linea che noi chiamiamo suo Asse, ed i cui esterni punti sono segnati per Nord e Sud. Ma quindi ella è impressa anche nell' intero, di modo che tutte le cose insieme compongono una linea comune, e secondo il posto che esse occupano in questa linea dimostrano un più o meno esteso grado di coesione e di unità con loro stesse; gli esterni punti poi dell' intero stanno di nuovo in relazione l' uno coll' altro come Nord e Sud.

Dunque quelle sfere le quali nell' intero rappresen-

tano la collegazione del Nord e del Sud sono composte di più ferma e durevole materia, ma così ordinate fra loro, che dentro quella collegazione tutte le regioni del cielo eziandio si collegano. Ogni collegazione però sarà rappresentata per mezzo di tre astri, dei quali il primo (che è il meno lontano dall' immagine della unità) apparterrà all' una collegazione; il terzo o più remoto apparterrà all' altra opposta; il mezzano rappresenterà l'indifferenza di ambedue in quella collegazione, di modo che nessuno degli astri sarà essenzialmente diverso dall' altro. Il numero poi di tutti gli astri che sono dentro tale collegazione dovrebbe tornare eguale alla dozzina.

A queste sfere sono concessi i più perfetti moti. Ma come le sfere stesse nel tutto rappresentano la collegazione del Nord e del Sud, così gli astri i quali abitano la seconda regione rappresentano la collegazione dell'Est e dell' Ovest, ma di maniera tale che dentro di questa opposizione medesima, di nuovo s' intrecciano e si collegano tutte le regioni del cielo, e però una espressione di ognuna di esse è necessaria in ciascuna corporea cosa.

Ora queste sfere mentre portano in sè una specie d' unità la quale è nel più piccolo grado assoluta, anche quando essa si sépara il meno possibile dall' unità assoluta, precisamente per questa ragione variano più o meno dal più perfetto moto. Ma di trovare la legge del loro numero il quale aumenta in grandi proporzioni sarebbe impossibile a chicchessia.

Ora quale sia l' ordine nel quale le lontananze si aumentano sempre più tra quelle sfere che possiedono più perfetta vita in sè medesime, potrebbe bene essere capito da colui il quale continuasse ad investigare, ri-

mettendosi a quello di cui abbiamo già trattato; ma ancora di più e meglio lo capirebbe, se avesse conosciuto i segreti del triangolo.

In riguardo delle masse e delle densità, ha piaciuto alla celeste arte che, considerate nel tutto, le più grosse masse occupino lo spazio di mezzo, e le più dense sieno le più vicine di tutte all'unità ovvero all'immagine dell' unità; ma prese individualmente le piacque che mai fra tre astri che sono dell' istesso ordine l' uno che è il più distinto per la densità fosse seguitato da un altro distinto per la maggiore grossezza della massa, nè che venisse seguitato da uno di quegli astri che fra tutti si discosta il più nel suo corso dalla linea circolare.

Ma nell' universale, quanto a ciò che riguarda la densità, v'è la seguente legge. Le cose nell' universo sono generalmente più o meno perfette secondo che il tempo è più o meno incorporato in loro. Ma esso è incorporato in tutte quelle cose le quali si distinguono prima delle altre.

Giacchè nella cosa singola, come noi dicevamo, l'espressione del tempo è la linea o la pura lunghezza, ne segue che quella cosa che esprime la lunghezza in sè, nella maniera la più perfetta, contiene anche il tempo più perfettamente che qualunque delle meramente corporee e singole cose.

Ma se alla cosa il tempo è annodato come tempo animato ed attivo, deve ancora essere contenuta nella sua nozione più o meno la possibilità di altre cose. Da ciò noi vediamo che quella pietra che gli antichi hanno chiamata la pietra di Ercole, ma che i più moderni chiamano calamita, benchè essa pare singola, pure

contiene una conoscenza ed un sentimento di altre cose le quali essa move e tira a sè, ovvero respinge da sè. Di più vediamo che ad essa il cambiamento della stagione non è estraneo, simile all'uccello di passaggio il quale dirige il suo volo verso un' altra regione del cielo, e che ancora essa calamita è un dimostratore del tempo simile agli astri e che ha i suoi anni ed i suoi giorni, ma soltanto in una maniera più imperfetta, e soggetta all' unità la quale è fuori di lei. Ma la ragione perchè il tempo non sia più perfettamente incorporato con lei risiede nell' imperfezione del suo corpo o di ciò che in essa è la pura differenza. Adunque in primo luogo quanto più il tempo è collegato ad una cosa, tanto meno ella abbisogna dell' unità fuori di sè, giacchè è di sè medesima l' unità; tanto meno ancora può essa appartenere a quelle cose che sono maggiormente soggette alla gravità e che sono le più dense. Ancora, per l'istessa ragione, le più dense cose avranno il tempo più imperfetto in loro stesse, ma quelle le quali traggono in sè il meno possibile dal tempo, sono ancora le meno individuali e separate dall' unità; per conseguenza tanto meno ancora soggette alla gravità, la quale richiede dalla parte della cosa una relazione di differenza.

Applica questa legge agli astri; allora tu capirai il perchè quelli nei quali il tempo è il più perfettamente impiantato, ed i quali per conseguenza sono i più eccellenti ed esprimono il più perfettamente nei loro moti l'eguaglianza che è in loro, appartengono ai meno densi; e ancora capirai, perchè i più densi (poichè essi hanno il tempo imperfettamente in sè stessi) deviano più degli altri dalla più bella qualità del moto; final-

mente capirai perchè quelli ancora i quali ritraggono nel minimo grado dall' espressione del tempo le loro forme e figure, ed i quali nel maggior grado deviano dai più bei moti, sono anche i meno densi, non perchè essi abbisognino meno dell' unità, ma perchè si sono separati il meno possibile da lei.

In ciò dunque sta il segreto delle diversità, le quali sono osservate nelle celesti cose, in riguardo della perfezione colla quale esse imitano la più bella figura nei loro moti.

In tal guisa ogni cosa fu ordinata secondo misura e numero nella più bella maniera, ed a ciascheduna sfera fu concessa una doppia unità. Per mezzo della prima unità la sfera diventa assoluta in sè, e quanto si può più, simile a quella perfettissima riunione del finito coll' infinito in Dio, l' idea della quale noi possiamo chiamare l' animale assoluto, e per conseguenza la sfera è divenuta organica libera ed animata. Per mezzo dell' altra unità, la sfera entra nell' assoluto, e con ciò che in essa è differenza viene ricevuta nell' unità. Dopo ciò piacque alla celeste sapienza che la identità di ambedue le unità fosse contenuta soltanto nella differenza. Insieme con questa differenza fu anche decisa la separazione in due specie di cose. Quelle della prima riuscendo come differenza, capaci di essere ricevute nell' indifferenza, ed a cagione della loro imperfetta maniera di non avere il tempo in sè, essendo pienamente sottomesse alla gravità, appariscono come morte ed inanimate. Ma le cose della seconda specie nelle quali la differenza stessa è indifferenza ed esse avendo in sè il tempo e la vita più perfetta, sono animate ed orga-

niche, esprimono nella maniera la più perfetta di tutte le singole essenze quella unità delle sfere per mezzo della quale le sfere medesime sono il tutto, e libere e razionali.

In questa guisa le celesti sfere (essendosi separato dalla loro unità ciò che era destinato a vivere in un altro ente) furono simultaneamente popolate con viventi esseri d'ogni qualità e perfezione, i quali erano contenuti nella prima unità, ma ciò avvenne per l'istesso decreto il quale faceva deviare i loro corsi più o meno dalla linea circolare. Ora, quanto più perfettamente una sfera avrebbe raccolto l'unità per mezzo della quale essa era organica coll'altra unità per mezzo della quale essa era inorganica, tanto più sarebbesi avvicinata all'archetipo del moto.

In mezzo però di tutte le sfere, nell'immagine della loro unità si accese l'immortale luce, la quale è l'idea di tutte le cose. Perchè poi l'idea che è la forma è eguale alla sostanza, o a dir meglio è la sostanza stessa, ne seguiva che l'idea di ogni cosa doveva essere espressa là ove tutte le cose dell'universo secondo la sostanza sono uno. Intanto, per rendere manifesta l'unità dell'essenza colla forma, la divina arte creò quell'astro di modo da essere interamente massa ed interamente luce, e lo creò focolare del mondo, o come altri dicono la santa guardia di Giove; ma l'astro stesso derivando da una più alta unità, e perciò essendo un singolo, l'arte divina espresse ciò che ancora in lui è differenza, per mezzo di punti oscuri, i quali essa spandeva sopra la di lui splendida luce. Imperciocchè la luce essendo l'idea è egualmente la indifferenza dello spazio

e del tempo; l'arte divina di più ordinò che essa primieramente descrivesse per tutte le direzioni lo spazio senza riempirlo, ed illuminasse tutte le cose, quindi ancora decretò che ella fosse la face e l'indicatrice del tempo, e la misura tanto dell'anno come del giorno. Il sole, non essendo soltanto l'indifferenza di tutte le cose contenute nel suo universo, tende ancora costantemente ad associarsi con ciò che è pura differenza nelle altre sfere le quali si muovono intorno di lui, e tende pure per mezzo di questa differenza di continuare la loro propria relativa unità, e per mezzo loro di crescere esso stesso, ed in una parola totalmente identificarsi con loro come una cosa è identica con sè stessa.

Ma quanto più perfettamente il tempo è innato in una cosa, tanto più eguale essa è a sè medesima; per cui noi vediamo che la terra ancora, esprimendo in ciò che in lei è morto, il conio del vivente tempo, riunisce per mezzo dell'unità della nozione la differenza e la linea, la quale linea rappresenta la coscienza della terra, e nell'apparenza si presenta come l'asse i cui punti estremi noi abbiamo disegnati per Sud e Nord.

In questa maniera annodando il particolare in sè all'universale, la terra si sforza contro il sole, il quale si adopera di porre l'universale come particolare, e di collegarlo coll'espressione del tempo la quale è contenuta in lui stesso.

Ora mentre la terra ed ogni altra sfera mette nella direzione della lunghezza la relativa eguaglianza con sè medesima, la quale consiste in ciò, che la differenza in essa sia unita alla nozione, dal canto suo il sole cerca di collegare col particolare di ciascuna sfera la sua no-

zione e si sforza di produrre una eguale relativa unità nella direzione della larghezza.

Ma per la ragione che ogni sfera si oppone a questo sforzo per mezzo della sua propria vita sono stati fatti primieramente il giorno e la notte (giacchè quello sforzo del sole fa sì che ogni sfera si mova intorno a sè stessa); ma l'anno è stato separato dal giorno, acciocchè impedisca all'innato e vivente tempo di ciascheduna sfera di essere uno ed eguale con quel tempo a cui esso tempo è sottoposto. Se il sole si identificasse con una sfera in tale maniera, come una cosa è identica con sè stessa; allora quella sfera farebbe il corso intorno al sole nello stesso tempo che si rivolve una volta intorno a sè stessa; per conseguenza l'anno diventerebbe eguale al giorno; ma una metà della terra non vedrebbe la faccia del sole; nè sentirebbe la sua rallegrante luce; precisamente come noi osserviamo quelle inferiori sfere, che noi chiamiamo lune presentar sempre l'istessa faccia a quelle sfere dalle quali esse lune dipendono, ed impiegare un egual tempo pel moto intorno a loro stesse, e pel giro intorno alle sfere.

Ma se la differenza della terra, la quale è animata soltanto per mezzo del suo collegarsi colla nozione e coll'anima della terra, fosse collegata invece colla relativa unità del sole, essa differenza patirebbe una morte completa.

Di questa maniera dunque, come noi abbiamo descritto, l'universo è intrecciato con sè stesso, e tende sempre più a divenire simile a sè stesso e di fare un corpo ed un'anima sola; quantunque in un animale l'anima si separi in membra moltiformi, ciascuno di

questi membri prende dall' animale la sua particolare anima, ed ogni individuo membro, sebbene all' intero collegato, vive però per sè stesso; così ancora affinchè l' universo fosse uno nella moltitudine e finito nell' infinito, fu dato a ciascun membro il suo tempo particolare. Ma il tutto fu talmente fatto ad immagine di Dio da contenere in sè il tempo assoluto, e per conseguenza, non esistendo nel tempo, diventò animale conformato di tal maniera da non potere morire.

Ma noi, o amico, abbiamo dato il nome di luce all' eterna idea di ogni corporea cosa; ove in una cosa il finito diventa eguale all' infinito là è ancora espressa l' idea, ovvero quell' assoluto conoscere nel quale non cade nessuna antitesi del pensiero e dell' essere. Inoltre in una tale cosa la forma è la sostanza, e la sostanza è la forma, ambedue inseparabili.

Ma quanto più una cosa è singola e persiste nella sua individualità, tanto più si separa dall' eterna nozione di ogni cosa, la quale nozione nella luce, come l' infinita nozione nel tempo, cade fuori di lei. Intanto la cosa stessa appartiene a ciò che non esiste ma che è un fondamento di esistenza, cioè l' antichissima notte, la madre di tutto.

Ora la luce che si vede cogli occhi sensuali non è l' indifferenza del pensiero e dell' essere stesso assolutamente considerato, ma lo è solo in quanto si riferisce ad una differenza, come quella della terra o di altra sfera. Quindi in proporzione che un corpo terrestre si separa dalla totalità della terra, esso è di necessità non trasparente; ma quanto più piccolo è il grado della separazione, tanto più trasparente esso è per altrettanta necessità.

Ma riguardo al grado di animazione, io dico che una cosa è animata in proporzione che ha il tempo e la luce in sè stessa.

Ora, la forma come forma non è l'anima dell'ente; ma quanto più perfetta è la forma, tanto più è uguale alla sostanza. L'anima è la nozione dell'ente, la quale nozione, considerata finitamente, è destinata ad essere soltanto l' anima della singola ed esistente cosa.

Dunque nell' anima di ogni cosa cade solamente quel tanto di universo che essa ne rappresenta. Ora la mera corporea cosa è, come sappiamo, necessariamente ed infinitamente singola.

L' essenza organica al contrario nella quale la luce e la forma diventano la sostanza stessa, contiene non solamente la cosa singola nella sua nozione, ma la possibilità d' innumerevoli cose singole, vale a dire la possibilità di riprodurre le cose stesse in infinite generazioni per mezzo della propagazione, ovvero la possibilità di altre cose che sono diverse da esse, e che esse collegano con sè per mezzo del moto, o finalmente la possibilità di altre cose le quali sono nell' istesso tempo diverse da quell' essenza organica e pure sono in essa; poichè in lei medesima è incorporata quell' idea che, nella relazione ad una differenza, è il principio che intuisce.

Però gli esseri organici avendo l' infinita nozione o la vita in sè, e dovendo prendere dal di fuori la differenza che in ogni tempo sarebbe proporzionata alla nozione, ed ancora la condizione della vita, sono primieramente fatti dipendenti e bisognosi, poi suscettivi di malattia, soggetti alla vecchiaia e mortali; di modo che

essi in nessuna maniera pervengono all'eccellenza delle cose celesti.

Ma gli esseri organici portando in sè più o meno imperfettamente l'unità (per mezzo della quale la terra è essa stessa la sostanza) si riferiscono interamente a quella unità come al loro fondamento senza esserlo essi medesimi; e sono ragionevoli nelle loro operazioni ma non per mezzo della ragione che abita in loro, bensì per quella che abita nell'universo, la quale si manifesta in essi come la loro gravitazione.

Ma allorchè gli esseri sono singoli e necessariamente imperfetti, per via dell'antitesi dell'ideale e reale, dell'anima e del corpo, tutte le loro operazioni sono dirette all'unità, non per mezzo di loro stessi, ma per mezzo del principio divino che le dirige. Questo divino principio ha dato loro una tale unità con tutte le cose che appartengono alla lor propria esistenza, che essi sono consci di esistere in quelle cose ed in ogni maniera tendono ad unificarsi con loro. Esso principio ancora prestò loro un raggio della vivente arte, la quale fabbrica ogni cosa, ed insegnò loro per mezzo di operazioni più o meno complicate di arrivare in opere fuori di loro all'indifferenza del pensiero e dell'essere che eglino non possiedono in proprio, le quali opere per questa ragione compariscono conformi allo scopo, mentre la nozione di altre cose è collegata più o meno alla nozione che le anima. Esso divino principio ancora pose in loro una porzione della musica celeste che esiste in tutto l'universo, nella luce e nelle sfere, ed insegnò a quelle che erano destinate ad abitare l'etere, obliando sè stesse in mezzo al loro canto, a ritornare indietro nell'unità.

Ad altri esseri l'unità ha permesso maggior libertà, ed ha concesso loro di avere più unità in sè che fuori di sè, appunto come una fruttifera madre e riccamente dotata, che in tutti i suoi fanciulli si riproduce in maggiore o minore grado, ma ad un solo si comunica interamente. Ma mettendo in ciaschedun figlio con differenza ciò ch' è in sè medesima, ella ha reso distinguibile ciò che in essa non era distinguibile, giacchè ogni particolare proprietà di essere vivente nasce soltanto per la ragione, che niuno di essi porta in sè l'intera indifferenza dell' unità; la quale unità essendo il compendio di ogni forma non può essere eguale a nessuna particolare forma.

Se l' essere non ha la sostanza perfettamente in sè, non può nemmeno perfettamente separarsi dall' unità, ma esiste soltanto in lei. In quanto alla semplicemente corporea cosa, noi sappiamo che è in lei soltanto una morta espressione della nozione, ma che la vivente nozione è fuori di essa nell' infinito, ed ha solamente nell' assoluto una vita esteriore. Nell'universo corrisponde a ciascuna maniera passiva di esistere una maniera attiva, ed ogni animale, oltre che è una maniera particolare di essere, ha ancora parte nella vivente nozione, ed ha un' interna esistenza nell' assoluto. Ma solo a cagione di tale partecipazione, e della sua più imperfetta espressione dell' infinito in ciò che l'animale contiene di finito, egli non diventa il principio intuitivo, ma è in relazione di differenza con esso.

Appartenendo l' anima alla natura dell' infinito in sè e per sè, mentre il corpo rappresenta l' universo infinitamente, ma infinitamente nella sua finità, essi due

manifestano in un essere temporale quella in Dio nascosta assoluta unità dell' infinito che è il tipo, coll' infinitamente finito che è l' anti-tipo.

Quell' infinito dunque in riguardo di cui, anima e corpo, pensiero ed essere sono assolutamente uno, porterà in sè l' essenza dell' assolutamente eterno ed indivisibile, nel quale l' idea è ancora la sostanza. Ma l'anima porterà in sè l' infinito conoscere, e come anima di questo esistente essere diventerà l' infinita possibilità di tutto ciò, di cui l' attualità è espressa nell' esistente essere.

Ora ciò che noi abbiamo determinato come corpo, benchè non sia un ente finito, ma bensì un ente infinitamente finito e rappresentativo della totalità in sè, è idealmente e per necessità singolo. Esso dunque necessariamente può altresì venire determinato nell' antitesi ad altre cose, le quali esprimono un finito o un infinito essere, e delle quali è contenuta nella nozione del corpo o la possibilità senza l' attualità, o l' attualità senza la possibilità.

Qualora dunque l' infinito pensiero (il quale identificandosi coll' essere si rappresenta come infinito conoscere nel finito) venga considerato come l' anima del corpo, in quanto che esso corpo è necessariamente singolo, tale infinito pensiero pare necessariamente infinito soltanto nella finità, e come una singola nozione dell' infinito conoscere, benchè d' una perfettissima qualità; al contrario l' infinito pensiero considerato in sè, non è l' anima di quel corpo, ma l' infinita nozione dell' anima stessa, ed è ciò che è comune a tutte le anime.

Quando tu poni l' infinito conoscere, la vivente ed

immortale idea di ogni cosa come esistente, tu poni ancora (poichè ciò non può succedere senza una relazione ad una cosa singola) l'antitesi della differenza e dell'indifferenza, e quasi poni come esistente una doppia anima, cioè una che contiene l'attualità dell'infinito conoscere, e l'altra che ne contiene l'infinita possibilità.

Qualora mi riesca, o amico, di provare che insieme con quella separazione sia posta ancora la coscienza, non veramente in riguardo dell'assoluto, ma bensì (come ogni altra cosa che appartiene all'effigiato mondo) in riguardo di sè stessa, e per sè stessa, e qualora riescami di provare che per l'istessa coscienza sia posto anche il temporale essere delle cose, ed il riunito mondo fenomenico, allora io sarò giunto allo scopo prefisso da te, ed avrò dedotto l'origine della coscienza dall'idea dell'eterno stesso e della sua interna unità, senza concedere o richiedere alcuna transizione dall'infinito al finito.

Mentre però noi poniamo e il movibile ed il variabile, lasciaci ancora tener fermi al permanente ed a ciò che dobbiamo porre come immovibile, poichè l'anima non si stanca di ritornare sempre alla contemplazione dell'eccellentissimo; dopo di ciò lasciaci ricordare come in riguardo ad ogni cosa che in apparenza deriva da quella unità o si distacca da lei, l'esistere della possibilità per sè sia previamente determinato nell'unità; ma che l'attualità della separata esistenza sieda unicamente in sè stessa, ed abbia luogo solo idealmente; come ideale poi ha luogo solamente in quanto che una cosa per mezzo del suo modo di essere nell'assoluto è resa capace di diventare per sè stessa l'unità.

Adunque una cosa non può essere determinata per mezzo della durata, se non essendo l'oggetto di un'anima la quale sia finita, e la cui esistenza venga determinata per mezzo della durata; e neppure può l'esistenza dell'anima essere determinata come durata, salvo il caso di essere determinata come la nozione di una singola esistente cosa; per cui nè l'anima nè il corpo possono essere qualche cosa in sè, essendo ambedue temporali ed esistenti soltanto l'una per mezzo dell'altro. La vera unità di ambedue si trova solamente in ciò che non è sottoposto alla durata, cioè in quella beatissima natura, nella quale la possibilità non è separata dall'attualità, nè il pensiero dall'essere; ma questa è l'archetipo il quale è increato e veramente non transitorio. L'anima, riferendosi immediatamente al corpo, non è immortale giacchè il corpo non lo è, e la esistenza dell'anima in generale è soltanto determinabile per mezzo della durata, ed è determinata unicamente per la durata del corpo, e neppure è immortale l'istessa anima dell'anima, la quale si riferisce all'anima come quella si riferisce al corpo.

Di più l'anima esistendo soltanto per mezzo della relativa antitesi col corpo, e per conseguenza non in sè, comparisce di essere destinata all'esistenza, solo per mezzo di questa antitesi, e per ciò solamente in quanto che essa è la nozione di un singolo essere. Ma ciò accade all'anima, non per mezzo di un annodamento colla cosa, ma per mezzo della sua propria finità, in forza della quale tanto la possibilità quanto l'attualità, le quali sono in Dio scambievolmente annodate l'una all'altra, giacciono in riguardo dell'anima stessa, fuori di lei:

giacchè le nozioni immediate di cose finite stanno nell'istessa relazione e sono opposte precisamente come quest' istesse cose all' infinita nozione, e sono conformi ad essa solo in quanto che sono infinite nella finità.

Come adunque la cosa mette a sè stessa il suo tempo, mentre essa contiene un' attualità la cui possibilità giace fuori di lei, oppure una possibilità la cui attualità è pur fuori di lei nell' istessa guisa ancora la nozione, in quanto che essa è assolutamente finita, mette il suo tempo. E questa infinita unità (nella quale ogni possibilità ha la sua attualità, ed ogni attualità ha la sua possibilità immediatamente con sè ed in sè, allorchè è distesa nel riflesso) diviene, tanto in rispetto delle cose quanto in rispetto delle immediate nozioni delle cose, una relazione di causa e di effetto tale, che ogni nozione pare destinata all' esistenza per mezzo di un' altra nozione; nella quale viene specchiata la sua immediata possibilità, e questa nozione viene determinata nuovamente per mezzo di un' altra dell' istessa qualità, e così avanti all' infinito.

Dacchè le finite nozioni sono le cose finite stesse e formano un assoluto *uno* con loro, così ancora l'antitesi del finito e dell' infinito può essere espressa in generale come l' antitesi delle finite nozioni e dell' infinita nozione di tutte le nozioni, di modo che le finite nozioni si riferiscono all' infinita nozione di tutte le nozioni, come il reale all' ideale, e la differenza del reale e dell' ideale stesso è una differenza nella sfera delle nozioni.

Soltanto la nozione, che è stata separata dalla sua infinita nozione ed è considerata in questa separazione, apparisce destinata all' esistenza; ma la sua idea, ossia

la nozione medesima quando viene annodata all' infinito, è nell' eterna comunione con Dio.

In questa finita nozione, in quanto che viene separata, cade da quello, che in Dio è eterno senza tempo, soltanto ciò che nell' istesso tempo con essa nozione si separa dalla totalità; e questo di nuovo è determinato per mezzo della possibilità di altre cose, la quale possibilità è ad essa nozione medesima annodata in Dio.

Ma la legge secondo la quale l' anima si separa soltanto per sè stessa e pare destinata all' esistenza (giacchè ogni anima è una porzione dell' infinito organico corpo il quale è nell' idea), tal legge, dico, ci permetterebbe, qualora la conoscessimo, almeno un lontano sguardo nell' armonia di quel brillante mondo, che noi qui conosciamo soltanto come per mezzo di uno specchio.

Ma di trovare una tal legge è precisamente tanto difficile, quanto di esprimerla è impossibile a tutti.

Di rinvenire le leggi più universali, secondo cui il mondo assoluto si delinea nell' infinito conoscere, è un alto scopo del pensiero.

Ora, amico, proseguiamo le conclusioni dal punto che abbiamo antecedentemente dimostrato, cioè da dove per la relazione dell' infinito conoscere con una singola cosa, viene posta immediatamente e necessariamente nel conoscere stesso la relativa antitesi del finito e dell' infinito: lasciaci pure studiare per giugnere a questa meta. Giacchè ancora noi torneremo con maggior sicurezza al primo, ed alla prima origine di ogni cosa, quando avremo provato che tutte le antitesi, per mezzo delle quali le cose finite sono definite e distinte, vengono poste per mezzo di quella una separazione, la quale

essa medesima è stata fatta soltanto interiormente nell' eterno, e non in riguardo dell' assoluto, ma bensì in rispetto di ciò che è separato dall' assoluto per sè stesso. Onde, affinchè possiamo esser sicuri delle nostre cose, ti piacerebbe che noi tornassimo a ripetere brevemente ciò, su di cui siamo stati d' accordo?

Luciano. Piacemi in tutte le maniere.

Bruno. Dunque l' infinito conoscere può solamente esistere, come l' anima di una cosa, la quale rappresenta in sè l' infinitamente finito, cioè l' universo?

Luciano. Così è: giacchè ciascuna nozione, dicevamo noi, esiste soltanto in quanto che essa è la nozione di una cosa esistente.

Bruno. Ma quella cosa è di nuovo necessariamente un singolo, ed esistendo come tale, è soggetto al tempo ed alla durata.

Luciano. Certamente.

Bruno. Dunque l' anima, di cui la cosa è l' oggetto immediato, non è meno soggetta a queste condizioni?

Luciano. Appunto così.

Bruno. Dunque l' anima che è la nozione di questa cosa (dell' anima sola discorreremo più avanti) è di nuovo soltanto una parte dell' infinita possibilità, la quale è in Dio effettivamente senza tempo. Ma cade nella singola anima soltanto l' attualità di ciò, la cui possibilità è contenuta nell' anima stessa.

Luciano. Necessariamente.

Bruno. Ma non abbiamo ammesso noi che l' anima sia l' infinito conoscere stesso?

Luciano. Interamente; ma noi poniamo ciò, in quanto che consideriamo l' anima in sè; ma in quanto

che è l'anima della cosa, noi la poniamo necessariamente finita, e sottoposta alla durata.

Bruno. Abbiamo noi adunque necessariamente una doppia maniera di riguardare l'anima?

Luciano. Naturalmente, giacchè se noi la poniamo semplicemente come riferentesi a ciò, di cui essa è la nozione, noi non la poniamo come infinito conoscere; ma se la poniamo semplicemente come infinita, allora noi non la mettiamo come nozione di una cosa esistente, e perciò la mettiamo come non avente esistenza. Dunque noi poniamo l'anima necessariamente nell'istesso tempo come finita ed infinita.

Bruno. Dunque l'infinito conoscere esiste ovvero apparisce soltanto sotto la forma della differenza e dell'indifferenza.

Luciano. Così è.

Bruno. Ma noi poniamo ambedue le anime come necessariamente unite, l'anima in quanto che essa è uno col corpo, anzi è il corpo stesso, e l'anima in quanto che essa è l'infinito conoscere?

Luciano. Sì: sono unite per l'eterna nozione nella quale il finito e l'infinito sono eguali fra loro.

Bruno. Solamente questa idea è in Dio, ma l'antitesi della differenza e dell'indifferenza è soltanto nell'anima stessa, in quanto che essa esiste?

Luciano. Anche questo è così.

Bruno. Ma non dicesti tu, che l'anima considerata sotto l'un rispetto sia uno con il corpo, anzi il corpo stesso?

Luciano. Io il diceva.

Bruno. Qual relazione adunque darai tu all'anima considerata come finita?

Luciano. Necessariamente di nuovo la relazione dell' anima al corpo.

Bruno. Ora dunque noi abbiamo trasportata l'antitesi che è fra l' anima ed il corpo nell' anima stessa.

Luciano. Così mi pare.

Bruno. Dunque all' anima, in quanto che essa è finita, dovremo attribuire tutte le relazioni, le quali sono necessariamente attribuite al corpo.

Luciano. Non possiamo fare altrimenti.

Bruno. Ma noi definivamo l' anima, in quanto che essa si riferisce al corpo, come la possibilità la cui attualità sarebbe espressa nel corpo.

Luciano. Giustissimo.

Bruno. Giacchè abbiamo posta l' anima come immediata nozione del corpo, ed il corpo stesso come una cosa, non dovremo noi mettere l' anima, in quanto che essa si riferisce immediatamente al corpo, in opposizione all' anima, in quanto che essa è infinita, come opponiamo la possibilità all' attualità?

Luciano. Senza dubbio.

Bruno. Ma poniamo noi necessariamente quella possibilità come assolutamente infinita, ed al contrario quest' attualità come finita?

Luciano. E come altrimenti?

Bruno. Tu sarai dunque contento che noi diamo il nome d' infinita nozione del conoscere alla possibilità, e chiamiamo l' attualità, che è un pensiero in relazione ad un ente, il conoscere stesso ed appunto l' obbiettivo esistente conoscere?

Luciano. Perchè no?

Bruno. Ma quest' obbiettivo conoscere, essendo, co-

me cosa finita, sottoposto al corpo, simile alla connessione di causa ed effetto, è necessariamente un singolo determinato all' infinito?

Luciano. Egli è innegabile.

Bruno. Ma come lo credi tu determinato? Per mezzo di qualche cosa fuori di esso o per mezzo di sè stesso?

Luciano. Necessariamente quest' ultimo.

Bruno. Tu poni dunque una connessione per causa ed effetto nell' istesso conoscere, e ciò in tale maniera, che ogni singolo conoscere sia determinato per mezzo di un altro singolo conoscere, questo di nuovo per mezzo di un altro e così *ad infinitum?*

Luciano. La cosa è in tal modo.

Bruno. Perciò tu poni in questa serie ogni particolare conoscere diversamente da quello che l' ha determinato, e per conseguenza differente *ad infinitum?*

Luciano. Non è altrimenti.

Bruno. Tu consideri quella infinita nozione del conoscere come eguale a sè stessa invariabile indipendente dalla temporalità, e non determinata da una connessione fra causa ed effetto simile a quella che abbiamo ricevuta?

Luciano. Necessariamente.

Bruno. In questo momento tu poni adunque fra l' obbiettivo conoscere e l' infinito conoscere l'istessa relazione che prima mettevi fra la intuizione ed il pensiero.

Luciano. Pare così.

Bruno. Ma tu hai posto l' unità dell' ideale e del reale precisamente in questa unità del pensiero, e dell' intuizione.

Luciano. Certamente.

Bruno. Tu vedi dunque che hai preso per quell'unità l'espressione da un singolo punto, come se l'unità fosse limitata da questo punto. Però tanto più ci importa il determinare questo punto, affine d'imparare a conoscere il suo valore. Allorchè tu poni l'unità dell'intuizione e del pensiero, tu ammetti necessariamente l'obbiettivo conoscere identico coll'infinita nozione del conoscere?

Luciano. Ciò io ammetto.

Bruno. Ma se l'obbiettivo conoscere è finito, solo in quanto che esso è riferito al corpo come suo immediato obbietto, ne seguirà che sarà infinito allorquando si riferisca alla nozione del conoscere?

Luciano. È una giusta conseguenza.

Bruno. Ma questa nozione è egualmente infinita?

Luciano. Certamente.

Bruno. Dunque l'obbietto riferito e quello al quale esso si riferisce, sono uno ed indistinguibile.

Luciano. Necessariamente.

Bruno. Dunque l'infinito perviene all'infinito. E come pensi tu che questo pervenire dall'infinito a sè stesso si possa rappresentare, o quale espressione trovi tu per esso?

Luciano. L'Io.

Bruno. Tu hai nominato la nozione colla quale il mondo si schiude come ad un colpo magico.

Luciano. Certamente questa nozione è la espressione della più alta separazione del finito dal finito.

Bruno. Di tale nozione quali ulteriori definizioni usate voi di dare?

Luciano. Ciò che chiamiamo Io, è soltanto quell'unità del reale coll'ideale, e del finito coll' infinito; che altro non è salvo che il proprio fare dell'Io. L'agire, per mezzo del quale l'Io nasce, non è altra cosa che l'Io stesso. Per conseguenza l'Io non è niente, se esiste solo e per sè stesso e per mezzo di sè stesso, ed indipendentemente e fuori di questo agire. Così ancora precisamente le cose per sè eterne arrivano nell'obbiettivo e temporale conoscere, nel quale esse sono determinate per mezzo del tempo, e vi giungono solo in quanto che l'infinito pensiero diventa oggetto nel finito.

Bruno. Ma questo diventare obbiettivo dell' infinito pensiero, è precisamente ciò che abbiamo testè chiamato l'unità del finito e dell' infinito.

Luciano. Necessariamente; giacchè ciò che poniamo nel finito conoscere, ossia nelle cose, e ciò che poniamo nell' infinita nozione del conoscere, è una ed istessa cosa, ma presenta diverse apparenze veduta da diversi lati, cioè colà vi appare obbiettiva, qua subbiettiva.

Bruno. Sopra questo ad un tempo subbiettivo-obbiettivo infinito-finito essere riposa l' Io?

Luciano. Certamente.

Bruno. Così dunque ancora sono le finite ed apparenti cose per rispetto all' Io soltanto per mezzo dell'Io, poichè tu dici che esse discendono nel temporale conoscere solo per mezzo di quel diventare obbiettivo dell' infinito nel finito.

Luciano. Anche questo è per appunto il mio sentimento.

Bruno. Tu vedi come siamo esattamente d' accor-

do. Dunque la più alta separazione del finito da ciò che gli è eguale, è quella in cui il finito entra nell' unità e quasi nell' immediata comunione coll' infinito. Ma dacchè si tratta di un finito, questo non può se non in maniera finita effettuare nell' Io l'infinito, ossia l'illimitata possibilità contenuta nel suo pensiero: e può soltanto finitamente riflettere nell' Io, ciò che nel finito è effigiato infinitamente. Così la possibilità e l'attualità che nell' eterno sono in assoluta unità, si separano in attualità nell' obbiettivo dell' Io, ed in possibilità nel subbiettivo dell' Io; ma nell' Io stesso, il quale è l'unità del subbiettivo e dell' obbiettivo, l' unità della possibilità e dell' attualità viene riflessa come necessità, la quale è la permanente immagine della divina armonia delle cose, e quasi l' immobile riflesso dell' unità, dalla quale tutte le cose fluiscono.

Sei tu ora persuaso di questo?

Luciano. Perfettamente.

Bruno. Non si dovrà dunque precisamente per questa ragione riconoscere in tutte le cose conosciute come finite, l' espressione dell' infinito dal quale le cose vengon riflesse; e del finito nel quale vengono elle similmente riflesse, e del terzo nel quale elle sono uno? Poichè abbiamo già detto che quello che nell'assoluto è il primo, in ciò che è effigiato deve necessariamente diventare il terzo?

Luciano. Segue incontrastabilmente la tua conclusione.

Bruno. Dunque le determinazioni e le leggi delle cose finite possono essere immediatamente conosciute, senza che usciamo dalla natura del sapere. Giacchè non

sei tu in questo del mio sentimento, che noi non possiamo dare il nome di un sapere per sè all'obbiettivo conoscere, più che non lo possiamo dare a ciò che abbiamo messo in opposizione ad esso?

Luciano. Il sapere esiste piuttosto unicamente nell'unità di ambedue.

Bruno. Necessariamente, poichè con ogni sapere (oltre che esso è un genuino conoscere) è collegata anche la nozione di questo sapere. Chi sa, sa anche immediatamente che egli sa, ed il sapere di questo sapere, ed il sapere riguardo a questo sapere del suo sapere è uno, ed immediatamente collegato al primo sapere, ogni regresso nell'infinito è tolto; poichè la nozione del sapere, che è collegata col sapere, è principio della coscienza, è l'infinito in sè e per sè; però qui abbiamo bisogno di considerare ciascheduna cosa da per sè, affine di sviluppare queste intrigate relazioni.

Il sapere dunque, dicesti, consiste nell'unità del conoscere obbiettivo coll'infinita nozione dell'istesso conoscere. Ma tu hai già identificato l'obbiettivo conoscere coll'intuizione, ed hai sostenuto che esso conoscere è necessariamente finito, determinato in maniera temporale; ed è differente, quando è in antitesi al pensiero. Soltanto tu potresti difficilmente porre un mero finito; ovvero una pura differenza; e dove tu la poni, questo non può succedere, che essendo ella in antitesi ad un altro termine. Ma sviluppare quest'essenza, che è intrecciata di finito e d'infinito, è possibile soltanto a quello il quale percepisce che e come ogni cosa sia contenuta in ogni cosa; ed ancora come la pienezza dell'intero sia deposta nel singolo. La intuizione dunque è

finita infinita ed eterna, e solo nell' intero subordinata al finito. Ora il finito in essa è quello che appartiene alla sensibilità; ma l' infinito è ciò che in essa è l'espressione della coscienza di sè. Il finito in antitesi coll' infinito è necessariamente differenza, l' infinito in antitesi col finito è indifferenza; il finito è reale, l' infinito ideale.

Ciò in cui l' ideale ed il reale, l' indifferenza e la differenza sono uno, è ciò che nella intuizione imita la natura del semplice reale, ossia dell' eterno. Pensi tu ora di potere opporre questo eterno nella intuizione al pensiero come l' hai pur fatto?

Luciano. Veramente non vedo come ciò sia possibile.

Bruno. Tu hai determinata la intuizione come differenza ed il pensiero come indifferenza?

Luciano. Interamente.

Bruno. Ma l' intuizione nella intuizione non è nè differenza nè indifferenza; ma è ciò in cui ambedue sono uno. Come dunque è succeduto che tu potesti porla in opposizione al pensiero, e potesti metterla nell' unità dell' ideale e reale come il reale?

Luciano. Io ti prego d' illuminarmi su questo.

Bruno. Tu volevi limitare l' unità dell' ideale e reale in un determinato punto, come io te lo aveva ben comprovato nel principio, e volevi fare del reale una vera antitesi all' ideale; ma quest' antitesi è eternamente soltanto ideale: ciò, che tu determinasti come il reale, di nuovo consiste in un' unità dell' ideale e reale, cosicchè quello che in lui è il vero reale è questa unità medesima, ma ciò che in esso riposa sopra all'antitesi dell' ideale

e reale, è soltanto ideale determinazione del reale. Tu dunque non trovi in nessun luogo un puro reale in antitesi contro ad un ideale; ma per ciò che ha riguardo particolarmente all' intuire tu dovrai convincerti che, con ogni intuizione quale si sia, tu poni un' unità del pensiero e dell' essere; perciò tu dovrai soltanto dimandare a te stesso, quale sia propriamente la cosa che tu intuisci allora quando tu dici d' intuire un triangolo, o un circolo, o una pianta? Senza dubbio tu intuisci l'idea del triangolo, l' idea del circolo, l' idea della pianta e non intuisci mai altra cosa fuorchè delle idee. La ragione dunque per cui tu chiami intuizione ciò che in sè è nozione, o un modo del pensiero, si è, perchè tu poni un pensiero in un ente; ma ciò, per via di cui tu poni cotal pensiero in un ente, non può di nuovo essere nè un pensiero nè un ente, ma solo può essere ciò, in cui i due sono da per tutto indistinti.

Ora l' assoluta identità del pensiero e dell' essere nell' intuizione, è il fondo dell'evidenza della intuizione geometrica. Ma il principio intuitivo in ogni intuizione è ciò che non è suscettivo di alcuna antitesi del generale e particolare, ma in sè è la ragione assoluta, e (non avendo riguardo a ciò, che sopraggiunge nel finito per mezzo del riflesso) è la imperturbata unità, la più alta chiarezza e perfezione.

Ma ciò che sopraggiunge nel riflesso è (come abbiamo già addimostrato) la relativa antitesi dell' infinito e del finito, dei quali il primo è l' unità nell' intuizione, ed il secondo ne è la differenza. L' infinito a dir vero è l' espressione della nozione nella intuizione; il finito è quella del giudizio; l' infinito è il principio positivo della

prima dimensione, ed il finito della prima e seconda dimensione.

Ora tutto ciò che è nella intuizione di non trasparente ed empirico, e che non è nè puro spazio nè pura identità del pensiero e dell' essere, viene determinato in essa intuizione per mezzo di quella relativa antitesi.

Ma del trovarsi nella intuizione il finito l' infinito e l' eterno subordinati al finito, la causa posa solo nell' immediata relazione dell' anima al corpo come ad ente singolo. Essendo corpo ed anima una cosa, ciascuno soltanto nell' altro e per mezzo dell' altro separato dalla totalità, ne avviene che, in rispetto alla infinita nozione, resta del tutto indifferente, se si determina il corpo come infinito essere, oppure come la nozione del finito essere; ma nella nozione del corpo è necessariamente compresa la nozione di altre cose; similmente questa nozione, cioè l' anima stessa, in quanto che è la nozione di quella singola esistente cosa, viene determinata per mezzo della nozione di altre cose. Di questa maniera ciò che nell' anima è inseparabile dal finito dall' infinito e dall' eterno, è subordinato al finito; ed è questa intuizione, la quale essendo sottoposta al tempo, è necessariamente singola e diversa da sè stessa che tu hai messa in opposizione al pensiero. Ma giacchè la intuizione così determinata non è la vera intuizione, ma una confusa apparenza della medesima, quindi ne segue che quella unità del pensiero e della intuizione, come è stata determinata da te e posta come la più alta, sia d' una qualità singola e subordinata e raccolta dalla mera esperienza.

Tu dovrai dunque abbandonare questo angusto spa-

zio, nel quale ti eri prima fissato, mentre tu avevi limitato alla coscienza la più alta unità; e ti dovrai con me abbandonare nel libero oceano dell'assoluto, ove noi ci moveremo con tanto più animo quanto più immediatamente conosceremo l'infinita profondità ed altezza della ragione.

Ora ci resta a dire in quale maniera la trina unione del finito infinito ed eterno sia subordinata al finito nell'intuizione, all'infinito nel pensiero, ed all'eterno nella ragione.

Dunque dall'universo cade in ogni tempo nell'intuizione soltanto una porzione; ma la nozione dell'anima, essendo immediatamente e viventemente annodata all'anima, è l'infinita nozione di ogni cosa. La separazione dell'obbiettivo conoscere da questa nozione pone il tempo; ma la relazione del finito conoscere all'infinito conoscere produce il sapere, cioè non un assoluto conoscere senza tempo, ma un conoscere in ogni tempo. Per mezzo di questa relazione l'intuizione si unisce con ciò che in lei è finito infinito ed eterno, per diventare necessariamente infinita, e per giungere ad una infinita possibilità di cognizione. Ma l'infinito, posto infinitivamente, è ciò che chiamiamo nozione; il finito ricevuto sotto l'infinito indica il giudizio, precisamente come l'eterno posto infinitamente dimostra la conclusione.

Ogni cosa in questa sfera ha infinità benchè sia una mera infinità dell'intelletto. La nozione è infinita, il giudizio è infinito, e la conclusione è infinita, giacchè hanno valore per tutti gli oggetti e per tutti i tempi. Ma ciascuno di essi deve essere considerato in particolare.

Ora l' infinito nella intuizione viene nella nozione infinitamente rinnovato, ed è l' espressione dell' infinita nozione dell' anima, ed è uno coll' anima stessa. Il finito è l' espressione dell' anima, per quanto essa è l' immediata nozione del corpo ed è una con esso; ma l'eterno è l' espressione di ciò onde anima e corpo sono uno. Ora l' infinita nozione dell' anima contiene, come sappiamo, l' infinita possibilità di ogni intuizione; l' anima, il cui immediato obbietto è il corpo, contiene l' infinitamente finita attualità, ma, ciò onde ambedue sono uno, contiene l' infinita necessità.

Ora siccome la nozione è l' infinito posto infinitamente, così ella è infinita possibilità infinitamente posta delle intuizioni che sono differenti per sè; ma il giudizio, giacchè esso pone il finito infinitamente, è il principio infinitamente determinante dell' attualità; la conclusione poi (dacchè pone l' eterno) è il principio infinitamente determinante della necessità. La nozione stessa in quel caso è di nuovo nozione, e perciò l' infinita possibilità non solo dell' infinito del finito e dell' eterno, ma ancora dell' infinito del finito e dell'eterno che sono subordinati all' infinito al finito ed all' eterno; di modo che questi primi tre moltiplicati per sè medesimi, e penetrati da loro stessi, determinano il numero delle nozioni. In ciò consiste un filo di tessitura difficile a sviluppare, ed una determinata articolazione; ma se tu vuoi intendere con me a districarla, spero che giungeremo allo scopo.

Dunque l' infinità della nozione è una mera infinità della riflessione; ma lo schema della riflessione è la linea, la quale impianta il tempo nelle cose in cui

viene espressa: ma allorchè è posta vivente ed attiva come è nell' obbiettivo conoscere, diventa il tempo stesso.

Essendo dunque l' infinito il finito e l' eterno subordinati all' infinito, per mezzo di quale specie di nozione credi tu ch' ei sieno espressi?

Luciano. Necessariamente per mezzo di nozioni di tempo; e a dir vero, ciò mi pare essere determinato in tal modo.

La mera infinita possibilità di un tempo contiene la pura unità stessa; l' infinitamente finita attualità del tempo contiene la differenza o la moltitudine. L' intera attualità del tempo, determinata per mezzo dell' infinita possibilità, è la totalità.

Bruno. Ottimamente, così io ho appena bisogno di farti osservare, che la prima tra queste nozioni corrisponde alla differenza quantitativa, ossia alla nozione stessa; la seconda, mentre presuppone un collocare la indifferenza nella differenza, un ricevere il diverso nell' uno, corrisponde al giudizio; ma la terza nozione la quale è la totalità, ha precisamente l' istessa relazione alle due prime, come la conclusione l' ha alla nozione ed al giudizio.

Ora dacchè l' unità non è unità, nè la pluralità è pluralità, salvo che quella sia collocata in questa, e questa ricevuta in quella, ne segue, che ciò in cui esse sono uno, e che nella riflessione apparisce come terzo, sia necessariamente il primo.

Se tu togli via il relativo, che è sopraggiunto nel riflesso, tu avrai le più alte nozioni della ragione, tu avrai assoluta unità, assoluta antitesi, ed assoluta unità

dell' unità e dell' antitesi, la quale assoluta unità è nella totalità.

Ora l' infinito il finito e l' eterno essendo subordinati al finito, generano con esso le seguenti nozioni.

L' infinita possibilità di ogni attualità per la riflessione contiene l' illimitata realtà; l' attualità dell'attuale contiene ciò che è assoluta non realtà e mero limite; l' attualità dell' attualità essendo determinata per l' intera possibilità, si trova essere in quell' ente, nel quale l' illimitato ed il limite sono assolutamente uno, ed il qual ente considerato in modo assoluto è di nuovo il primo e nella intuizione diventa l' assoluto spazio. Ma egli è chiaro che, come per mezzo delle nozioni del tempo le cose sono il più possibile determinate dalla nozione, così per mezzo delle nozioni dello spazio elle lo sono dal giudizio.

Ma l' infinito ed il finito, essendo collegati all'eterno, devono ciascuno generare delle nozioni gemelle, poichè nella natura dell' eterno in sè e per sè, la natura del finito e dell' infinito è unificata, ma siffattamente che l' una delle due nozioni partecipa necessariamente della natura del finito, l' altra di quella dell' infinito.

Nell' infinito dunque si esprime la forma dell'eterno per mezzo di due nozioni, la prima delle quali essendo nel riflesso, si fa di nuovo possibilità, la seconda si fa attualità, ma ambedue collegate, siccome sono, generano la necessità.

Queste nozioni noi le nominiamo sostanza ed accidente; ma nella finità o attualità si specchia l' eterno per mezzo delle nozioni della causa e dell' effetto, di

cui l' una è in riflesso la mera possibilità dell' effetto, l' altra è l' attualità; ma ambedue collegate sono la necessità. Fra la possibilità e l' attualità entra poi nel riflesso il tempo, e soltanto mediante questa nozione le cose hanno durata. Finalmente nella necessità si esprime l' eterno per mezzo della nozione dell' universale determinazione reciproca delle cose, e ciò è la somma totalità la quale si lascia riconoscere nella riflessione.

Ora in quel modo che ci si è fatto chiaro che l'infinito il finito e l' eterno, essendo subordinati al finito o alla differenza, compariscono come spazio; ed essendo subordinati all' infinito od alla relativa unità, appariscono come tempo; resta egualmente chiaro che l'istessa unità intuita sotto la forma dell' eterno è la ragione stessa, e si esprime come tale nella nozione.

Da ciò ancora si potrebbe facilmente percepire l' unità e la differenza delle tre scienze, l'Aritmetica, la Geometria e la Filosofia.

Di presente sarebbe un lavoro inutile lo sviluppare di più l' organismo della ragione quando vien riflessa nel giudizio, il quale organismo insieme colla già determinata differenza del giudizio dalla nozione è l' istesso che quando si trova essere nella nozione.

Ma riguardo alla conclusione, la quale pone l'eterno infinitamente, ci basti d' osservare, che essendo già insieme la possibilità l' attualità e la necessità in ciascuna conclusione per sè, ogni ulteriore differenza in riguardo di essa conclusione si limita a ciò, che l'unità di queste tre, le quali sono in tutte le conclusioni, sia espressa sotto la forma o dell' infinito o del finito o dell' eterno.

Ora l' infinita forma è la categorica,[1] la finita è l' ipotetica, quella che il più ha della natura dell' eterno è la disgiuntiva. Ma in ogni conclusione accanto ad ogni differenza, la maggior proposizione in relazione alla minore è continuamente categorica o infinita, la minore proposizione è ipotetica e finita; ma la proposizione finale è disgiuntiva, e riunisce così queste come quelle in sè.

Luciano. O meravigliosa forma dell' intelletto! Quale delizia è mai penetrare a fondo nelle sue relazioni, e rintracciare l' identica impronta dell'eterno nel sostegno delle corporee cose, e giugnere fino alla forma della conclusione! Nella considerazione di te si perde l' indagatore, dopo che in te ha riconosciuto l' immagine del più magnifico e del più santo. In questa riverberazione muovonsi le stelle e corrono il loro prescritto cammino; in lui tutte le cose sono come appariscono, e ciò necessariamente. Ma il fondamento di questa necessità sta nella sua vera natura, di cui il segreto non è presso alcuno che presso Dio, e fra gli uomini presso colui il quale riconosce Iddio.

Bruno. Ma per la cognizione dei principj delle cose che sono in Dio, e per determinare alle cose la loro apparenza, egli è importante sopra tutto di sapere, ciò che appartiene al riflesso, affinchè (come succede a quelli che filosofano all' avventura) qualche parte di ciò che appartiene all' apparenza, non venga rinfusamente gettata via, mentre un' altra parte è ricevuta come

[1] Queste appellazioni si riferiscono alle varie classi di giudizj descritti da Kant, parte rinnovando, parte innovando le classificazioni della logica peripatetica.

vera; poichè in questa maniera i filosofi sfigurano insieme la filosofia e la divina essenza.

Giacchè fuori dell' assoluto, la cui natura essi non hanno riconosciuta perfettamente, assumono ancora molto di quello, di cui abbisognano per condurre a fine ciò che eglino chiamano la loro filosofia, senza separazione e divisione di ciò che è semplicemente vero per l' apparenza, e di ciò che è vero in riguardo di Dio. Alcuni perfino vanno più oltre dell' apparenza, ed assumono una materia alla quale ascrivono la forma della separazione e dell' infinita varietà. Ma niente vi ha di assoluto, e nulla vi è in riguardo della divina natura, fuori di essa medesima e fuori di ciò che la rende perfetta: vale a dire fuori dell' assoluta unità dell' unità e dell' antitesi; per conseguenza l' antitesi è senza tempo come l' unità, ma assolutamente identica con essa, di modo che in nessun luogo è una separazione, in nessun luogo niun riflesso in riguardo dell' assoluta unità.

Ma altri determinano ancora il mondo fenomenico, come se fosse opposto alla divina natura; benchè esso però, in riguardo della divina natura, sia assolutamente un nulla; giacchè ciò che chiamiamo mondo fenomenico, non è quel finito il quale in una maniera pienamente insensibile è annodato all' infinito nell' idea, ma è la mera riflessione del finito, allorchè esso è nell' idea. Oltre delle cose riconoscibili è contenuta in maniera eterna nell' universo in sè e per sè anche l' idea di ciò che era destinato a far conoscere l' universo nella visibile immagine; così l' idea a dir vero è prima del mondo fenomenico, ma senza precederlo secondo il tempo: simile all' universale luce, la quale precede alle singole

illuminate cose, non secondo il tempo ma secondo la natura, la quale luce, benchè riverberata da innumerevoli oggetti, e riflessa da ciascuno conforme alla sua propria natura, non pertanto si moltiplica, e non turbata nella sua chiarezza, raduna in sè tutti questi riflessi. Però il vero mondo non è quello che il singolo si rappresenta nel riflesso, e del quale mondo il singolo prende l' idea da ciò che è sopra di lui; ma il vero mondo è l' immovibile ed armonico cielo di fuoco, il quale è sospeso sopra a tutti e circonda tutti.

Sin ora, o amico, siamo giunti a dimostrare come il finito l' infinito e l' eterno sieno subordinati al finito nella intuizione, ed all' infinito nel pensiero.

Ma nella relazione dell' obbiettivo conoscere coll' infinito nascono tutte quelle nozioni, per mezzo delle quali le cose sono universalmente e necessariamente determinate, e che pajono in conseguenza precedere agli oggetti. Ma difficilmente, io suppongo, tu crederai che le cose sieno perciò determinate indipendentemente da queste nozioni.

Luciano. Giammai il crederò.

Bruno. Ma dacchè le cose non possono essere separate da questa determinazione, così esse sono generalmente nulla, allorchè sono indipendenti da quelle nozioni.

Luciano. Schiettamente nulla.

Bruno. Ma come nominavi quella identificazione dell' obbiettivo conoscere coll' infinita nozione dell' istesso?

Luciano. Il sapere.

Bruno. Dunque ancora quelle cose diventeranno nulla essendo indipendenti da questo sapere?

Luciano. Interamente nulla. Esse nascono solo pel sapere e sono esse stesse questo sapere.

Bruno. Eccellentemente. Tu vedi come noi in tutti i punti siamo d'accordo. Il riunito mondo fenomenico è dunque da comprendersi puramente solo dal sapere considerato per sè.

Luciano. Così sta.

Bruno. Ma da qual sapere? Da quello che in sè è reale o da quello che è meramente fenomenico?

Luciano. L'ultimo di necessità, se però generalmente il mettere in opposizione il finito e l'infinito conoscere e l'identificazione degli stessi appartengono all'apparenza.

Bruno. Potresti dubitarne tu dopo quello che si è detto fin qui? Dunque in tale compiuta sfera del sapere che noi abbiamo ultimamente descritta, e la quale nasce per mezzo della relazione che il finito l'infinito e l'eterno hanno coll'infinità nel conoscere, vi regna una interamente subordinata specie di cognizione la quale noi chiameremo quella della riflessione, oppure dell'intelletto.

Luciano. Io ne sono contento.

Bruno. Dovremo noi ancora tenere la cognizione prodotta dalle conclusioni per una vera cognizione della ragione, o non piuttosto tenerla per una semplice cognizione prodotta dall'intelletto?

Luciano. L'ultima probabilmente.

Bruno. Non è altrimenti; perchè, se tu poni nella nozione la indifferenza, nel giudizio la differenza, nella conclusione l'unità di ambedue, questa unità sarà nulladimeno subordinata all'intelletto; perchè la ragione,

a dir vero, è in ogni cosa, ma nell'intuizione subordinata alla intuizione, e nell'intelletto all'intelletto; e se nella ragione l'intelletto e la intuizione sono assolutamente uno, nella conclusione tu avrai nella maggiore proposizione ciò che corrisponde all'intelletto, e nella proposizione minore ciò che corrisponde all'intuizione.

Là tu avrai il generale, qui il particolare, ma ambedue staccati l'uno dall'altro per l'intelletto, e ancora nella finale proposizione soltanto riuniti per l'intelletto: sarebbe dunque il più infausto sbaglio tenere questa ragione, che è subordinata all'intelletto, per la ragione stessa.

Luciano. Senza dubbio.

Bruno. Ma la dottrina che nasce sotto l'intelletto per queste subordinazioni del tutto alla ragione, gli antichi hanno nominata logica. Seguendo dunque l'uso, dovremo riguardare la logica semplicemente come una scienza dell'intelletto.

Luciano. Necessariamente.

Bruno. Quale speranza adunque di giungere alla filosofia avvi per colui che la cerca nella logica?

Luciano. Nessuna.

Bruno. Ma la scienza dell'eterno, alla quale per mezzo di questa specie di cognizione si potrà pervenire, diventerà e resterà cognizione dell'intelletto?

Luciano. Così bisogna pensare.

Bruno. Come nelle tre forme delle conclusioni l'assoluto (secondo la forma) si spartisce da sè in un infinito finito ed eterno dell'intelletto; così (secondo la materia) nelle conclusioni della ragione, che è serva all'intelletto, l'assoluto si spartisce da sè in anima in

mondo ed in Dio, i quali tre l'uno dall'altro separati e ciascuno distinto, rappresentano per l'intelletto la più alta estensione di ciò, che è assolutamente uno nell'assoluto.

Dunque di tutti quelli che in tale specie di cognizione cercano la filosofia, e vogliono dimostrare l'esistenza dell'assoluto in questa o in altra generale maniera, noi dovremo giudicare non avere essi salutato la soglia della filosofia.

Luciano. Ciò può darsi facilmente.

Bruno. Giacchè per noi cade sotto la sfera dell'intelletto ciò, che una grande parte dei filosofi nostri antecessori (quasi tutti quelli che ora si chiamano tali), hanno spacciato per la ragione, così noi avremo per la più alta specie di cognizione, un posto non raggiunto da cotestoro, e la determineremo come quella per mezzo di cui il finito e l'infinito vengono riguardati nell'eterno, ma non mai l'eterno nel finito o nell'infinito.

Luciano. Questa dimostrazione mi pare completa.

Bruno. Che vuoi dunque di più? Basta egli a questa più alta specie di cognizione di riguardare il finito soltanto in genere come ideale (giacchè l'ideale non è altro che l'infinito stesso), oppure non consiste essa molto più in questo, cioè nel concedere che fuori dell'eterno vi sia niente, e che il finito non esista nè nel senso ideale, nè in quello reale?

Luciano. È una giusta conseguenza.

Bruno. Secondo il nostro parere, sarà adunque un idealismo (il quale è tale unicamente rispetto al finito) che meriterà da per tutto il nome di filosofia?

Luciano. Pare di no.

Bruno. Ma può in generale una qualunque cognizione essere stimata assolutamente vera, se non è tale da determinare le cose, come esse sono determinate in quella più alta indifferenza dell' ideale e del reale?

Luciano. Impossibile.

Bruno. Nelle cose esistenti, o amico, tutto ciò a cui diamo il nome di reale, lo è per mezzo della partecipazione all' essenza assoluta; ma questa essenza assoluta non viene rappresentata da nessuna immagine nella piena indifferenza, eccetto da quel principio unico, nel quale ogni cosa giunge all' identica unità del pensiero e dell' essere, come nell' assoluto; il che vuol dire eccetto la ragione, la quale conoscendo sè stessa, e ponendo quella indifferenza, che è in lei, generalmente ed assolutamente come materia e forma di ogni ente, riconosce ella sola immediatamente tutto il divino. Ma giammai giungerà alla contemplazione della sua immobile unità, quello che non può scostarsi dal riverbero. Perciocchè quel re e padre di tutte le cose vive nell' eterna beatitudine fuori di ogni conflitto, sicuro ed inarrivabile nella sua unità, come in una rocca inaccessibile. Ma per sentire l' interno di una tale natura, la quale non è in sè nè pensiero, nè essere, ma ne è l' unità, bisognerebbe in qualche maniera più o meno partecipare di essa. Questo interno segreto della sua essenza, cioè di non contenere in lei niente nè di un pensiero nè di un essere, ma di formare la loro unità, la quale è sopra ambedue, senza essere turbata da nessuno dei due, si fa chiaro nella natura delle cose finite; giacchè nel riflesso la forma si spartisce in ideale e reale, non come se il reale fosse stato previamente nel-

l'ideale, ma col fine che il reale sia conosciuto, come ciò che è la mera unità dell'ideale, senza essere l'ideale stesso.

Perciò il riconoscere l'eterno consiste nel riguardare nelle cose essere e pensare radunati soltanto per mezzo della sua essenza, ma non causalmente cioè nel porre la nozione come l'effetto della cosa, o la cosa come effetto della nozione: questo è il più remoto allontanamento dalla verità. Giacchè cosa e nozione non esistono per mezzo dell'annodamento a causa ed effetto, ma per mezzo dell'uno assoluto; però venendo considerati sotto il vero aspetto, sono soltanto i vari aspetti dell'uno stesso; giacchè niente esiste, qualora non sia stato espresso finitamente ed infinitamente nell'eterno.

Intanto la natura di quell'eterno in sè e per sè è difficile ad esprimere per mezzo di parole mortali, giacchè il parlare è stato creato dalle immagini, e per mezzo dell'intelletto. Se noi parlando di ciò che non ha nessun'antitesi sopra sè nè in sè, ma tutte sotto sè, con ragione parevaci di nominarlo l'uno che esiste, però questo essere non rinchiude in sè nessuna antitesi, ciò che in ogni altra relazione è determinato come la formola dell'essere, cioè il conoscere; perchè appartienè ancora alla natura dell'assoluto, che in esso la forma sia l'essenza e l'essenza sia la forma. Ora giacchè l'assoluto risiede secondo la forma nella ragione, come nell'assoluta cognizione, così egli è anche secondo l'essenza espresso in tal cognizione. Non rimane dunque in riguardo dell'assoluto nessuno essere che possa venire opposto ad un conoscere. Ma se volessimo di nuovo determinare l'assoluto come un assoluto conoscere, noi

lo potremmo di nuovo fare, ma non nel senso di mettere questo assoluto conoscere in opposizione all'essere; dappoichè, considerato assolutamente, il vero essere è soltanto nell' idea; ma di nuovo l' idea è ancora la sostanza e l' essere stesso.

L' assoluto poi come indifferenza del conoscere e dell' essere, è nuovamente determinabile soltanto nella relazione alla ragione, perchè solo in essa il conoscere e l' essere possono offrirsi come in opposizione.

Però il più di tutti si allontanerebbe dall' idea dell' assoluto, chi col fine di non determinare la sua natura come essere, vorrebbe determinarla per mezzo della nozione dell' attività.

Ogni antitesi di attività ed essere è essa stessa solo nell' effigiato mondo; mentre rimossa dall'assolutamente in sè e per sè eterno, l' interna unità della sua essenza viene riguardata solamente o nel finito o nell' infinito, ma necessariamente in ambedue in maniera eguale, di guisa che nel riflesso della riunione di ambedue, cioè del finito e dell' infinito mondo, l' unità pare dover nascere come l' universo.

Ma l' assoluto non può essere riflesso nel finito nè nell' infinito, senza esprimere in ciascuno l' intera perfezione della sua essenza; e l' unità del finito e dell' infinito riflessa nel finito comparisce come essere, e nell' infinito come attività; l' istessa unità nell' assoluto non apparisce nè come l' uno nè come l' altro, nè sotto la forma della finità nè dell' infinità, ma bensì dell' eternità.

Nell' assoluto ogni cosa è assoluta. Se dunque la perfezione della sua essenza apparisce nel reale come in-

finito essere, nell' ideale come infinito conoscere, risulta che nell' assoluto l' essere è assoluto quanto il conoscere; e mentre ciascuno di tali termini è assoluto, nessuno ancora ha un' antitesi fuori di sè nell' altro, ma l' assoluto conoscere è l' assoluta essenza, e l' assoluta essenza è l' assoluto conoscere.

Di più mentre l' immensità dell' eterna essenza viene riflessa egualmente nel finito e nell' infinito, i due mondi (finito ed infinito) nei quali l' apparenza si separa e si sviluppa, essendo uno, devono contenere anche l' istesso. Quello dunque che è espresso nel finito o nell' essere, deve ancora essere espresso nell' infinito o nell' attività.

Ciò che tu vedi espresso nel reale o naturale mondo come gravità, nell' ideale mondo come intuizione, oppure ciò che vedi nelle cose mediante la separazione dell' universale e del particolare determinata come relativa unità e relativa antitesi, e che nel pensiero comparisce cosa determinante come nozione e come giudizio, tutto ciò è una ed istessa cosa; non è l' ideale come tale causa di una determinazione nel reale, nè il reale causa di una determinazione nell' ideale; ancora niuno dei due ha valore più dell' altro, nè l' uno è da concepirsi dall' altro, giacchè a nessuno dei due appartiene il merito di esser principio, ma ambedue tanto il conoscere quanto l' essere sono solamente vari riflessi dell' uno e medesimo assoluto.

Perciò veramente riguardata in sè l' unità, la quale serve di base all' antitesi dell' universale e del particolare nelle cose, ed all' istessa antitesi allorchè si trova nel conoscere, questa unità, dico, non è nè essere nè

conoscere, ma solo ambedue sono pensati nell' antitesi.

Ma ove nasca un' assoluta eguaglianza delle opposte cose tanto dell' ideale che del reale, ciascheduno considerato per sè, vi è ancora immediatamente espressa nel reale ed ideale stesso l' indifferenza del conoscere e dell' essere, della forma e dell' essenza.

Riflessa nell' ideale, ossia nel pensiero, quell'eterna unità del finito e dell' infinito apparisce dilatata nel tempo senza principio e senza fine, ma riflessa nel reale ossia nel finito, essa si rappresenta immediatamente e necessariamente perfetta, come unità, ed è lo spazio; ma null' ostante solo nel reale apparisce come la più alta unità del conoscere e dell' essere. Giacchè lo spazio mentre da una parte apparisce come la più alta chiarezza ed il più alto riposo ed ancora come il più alto essere, il quale fondato in sè stesso e perfetto, non esce di sè nè opera fuori di sè, questo spazio dall'altra parte è nell' istesso tempo l' assoluta intuizione e la somma idealità; e presa considerazione del subbiettivo e dell' obbiettivo, dei quali l' antitesi stessa è interamente distrutta in riguardo suo, esso è la più alta indifferenza dell' attività e dell' essere.

Ancora l' attività e l' essere si riferiscono l' uno all' altro in ogni cosa come anima e corpo; perciò ancora l' assoluto conoscere, benchè sia eternamente accanto a Dio e sia Dio stesso, pure non può essere immaginato come attività. Perchè anima e corpo e conseguentemente attività ed essere sono le forme stesse del conoscere, le quali non sono in esso ma sotto di esso. E siccome l' essenza dell' assoluto riflessa nell' essere è l' infinito corpo, così l'istessa essenza riflessa nel pensiero o nell'at-

tività, come infinito conoscere, è l'infinita anima del mondo: ma nell'assoluto, nè l'attività come attività, nè l'essere come essere possono avere alcuna relazione l'uno coll'altro. Chi dunque trovasse l'espressione per una attività che fosse tranquilla come la più profonda tranquillità, ed un'espressione per una tranquillità che fosse attiva come la più alta attività, si avvicinerebbe in qualche grado nelle nozioni alla natura del più perfetto.

Sì poco giova riconoscere il finito infinito ed eterno nel reale, come poco giova riconoscerlo nell'ideale, e giammai la verità in sè e per sè sarà veduta se non da chi la intuisce nell'eterno.

Ma la separazione dei due mondi, cioè di quello che esprime nel finito l'intera essenza dell'assoluto, e dell'altro che l'esprime nell'infinito, è egualmente la separazione del divino dal naturale principio delle cose. Giacchè il principio naturale, a dir vero, pare come passivo, ma il divino come attivo. Per cui le materie (per dare un esempio) a cagione delle loro passive e sensibili nature, paiono appartenere al principio naturale, ma la luce a motivo della sua natura creatrice ed attiva pare di una qualità divina.

Ma il singolo stesso, il quale, tanto nel mondo sottoposto al finito quanto in quello sottoposto all'infinito, esprime per la sua maniera di essere più immediatamente la natura dell'assoluto, non può, più di questo assoluto, essere concepito nè come mero essere nè come mera attività.

In qualunque cosa nella quale anima e corpo sono identificati, è una impronta dell'idea; e come quest'è

nell' assoluto ancora l' essere e l'essenza medesima, così nella effigie la forma è anche la sostanza e la sostanza è la forma.

Di questa specie è fra le cose reali l' organismo, e fra le ideali ciò che è prodotto dall' arte e che è bello; poichè l' organismo collega alla materia come al principio naturale la luce, ovvero l' eterna idea espressa nel finito, ed il prodotto dell' arte o il bello collega a questa materia la luce di quella luce, ovvero l'eterna idea espressa nell' infinito; l' una e l' altra di queste idee nel rappresentare il divino principio annoda soltanto l' organismo, il quale necessariamente comparisce un singolo, ha però sempre coll' unità assoluta la relazione che hanno i corpi pel loro peso, cioè la relazione della differenza. Però nella forma dell' organismo l' attività e l'essere sono sempre in grado eguale, di modo che l'agente è ancora il sussistente, ed il sussistente è di nuovo l'agente; ma in quanto che l' organismo è singolo, l' eguaglianza è effettuata non da lui stesso, ma bensì dall'unità, alla quale egli si riferisce per sè medesimo come alla sua base. Per la qual cosa l' attività e l' essere paiono riuniti nell' organismo, non già per godere del più alto riposo in mezzo alla più alta attività, ma soltanto per l' efficacità, come se divenissero un mediatore e partecipatore del sussistere e dell' agire.

Ma il mondo nel quale l'essere pare posto per mezzo dell' attività, ed il finito per mezzo dell' infinito, sarà opposto alla natura, nella quale l' infinito è molto più nel finito, ed esiste per mezzo di esso, e cotal mondo viene considerato come il mondo, anzi quasi come la città di Dio fabbricata dalla libertà.

Per mezzo di questa opposizione gli uomini hanno imparato di vedere la natura fuori di Dio, e Dio fuori della natura, e mentre essi hanno sottratta la natura dalla santa necessità, l'hanno subordinata alla non santa necessità che chiamano meccanica; e precisamente per questa ragione hanno fatto del mondo ideale il teatro di un' anarchica libertà. Ma nell' istesso tempo ch' essi definivano quella natura come un essere meramente passivo, credevano di avere acquistato il diritto di definire Iddio (che essi elevano a pura attività sopra la natura) come mera attività, quasi che l'una di queste nozioni non istesse e non cadesse coll'altra, mentre nessuna delle due ha la verità per sè.

Ma se dicesi loro che la natura non è fuori di Dio ma bensì in lui, allora essi intendono per natura una natura che è morta appunto per mezzo della sua separazione da Dio, come se tal natura fosse qualche cosa in sè o fosse qualche cosa da loro stessi creata.

Ma quanto poca cosa è la parte naturale del mondo, altrettanto poca è la parte libera, essendo separate da ciò, in che ambedue non sono uno, anzi non sono mai state separate. Però è impossibile che elle esistano in ciò, ove ambedue sono uno, per mezzo di quello ond' elle ne sono fuora, e che l'una vi esista per mezzo della necessità, l'altra per mezzo della libertà.

La più alta potenza adunque o il vero Dio è quello fuori di cui la natura è nulla, come la vera natura è quella fuori della quale Dio non è.[1]

[1] Non si vuol pubblicare la dottrina di Schelling per professarne lo spirito, nè per allontanarsi da quella della sublime nostra religione, ma unicamente per farla conoscere ai dotti italiani.

Ora riconoscere nell' immediata trascendentale intuizione quella santa unità, nella quale Iddio è indiviso colla natura, e la quale unità nella vita è esperimentata come sorte; è l' iniziazione alla più alta beatitudine, la quale soltanto si trova nella contemplazione del perfettissimo.

Io credo adunque di avere adempito alla promessa da me fatta di svelare nell' universale, quanto io poteva, la base della vera filosofia, ed in varie forme di aver sempre addimostrato quell' uno, il quale è l' oggetto della filosofia.

Ma come si possa maggiormente costruire sopra questa base, e come si possa recare al più alto grado di sviluppo il divino germoglio della filosofia, e quale forma crediate conveniente ad una tale dottrina voi stessi più oltre investigherete.

Anselmo. Parmi, o egregio, che noi abbiamo molto di che conturbarci per le forme, sebbene non solo il riconoscere il più alto nell' universale, ma ancora il rappresentarlo con durevoli permanenti tratti, e con immutabile fermezza e chiarezza secondo la natura, è ciò che innalza l' arte all' arte, la scienza alla scienza, e che distingue l' una e l' altra da un mero studio di dilettanti. Le forme dunque, come io dissi, non possono mai mancare alla filosofia, altrimenti la materia del nobilissimo e perfettissimo trattata da questa filosofia sarebbe soggetta alla distruzione; e forse le forme le più imperfette si sono dovute perdere; ma la nobile materia la quale era legata alle forme, dopo che essa fu liberata da loro ha dovuto essere mischiata con ignobile stoffa ed essere volatilizzata e finalmente resa non riconoscibile,

affine di provocare più durevoli e meno variabili forme.

Ma giammai la materia della filosofia apparisce di essere stata più soggetta alla vicissitudine, come appunto in questo tempo fra noi, ove unitamente si ricerca colla più fervida agitazione l'intransitòrio. Poichè nel mentre che essa materia da taluni è trovata nel più indivisibile e semplice, da un altro è trasformata nell'acqua, e da un altro ancora trasformata nella sterile sabbia, e per taluni diventa sempre più sottile trasparente e presso che aerea.

Ondechè poco è da maravigliare se la maggioranza considera la filosofia soltanto capace di fenomeni meteorici; come non deve sorprendere se le più grandiose forme nelle quali essa si è manifestata hanno preso la sorte delle comete nell' opinione del volgo, il quale le attribuisce, non alle permanenti ed eterne opere della natura, ma ai passeggieri fenomeni d' ignei vapori.

Perciò egli è quasi ammesso dalla più parte che vi possono essere varie filosofie, anzi che quasi tutti quelli i quali si studiano di filosofare, abbiano ciascheduno necessariamente la sua particolare filosofia. Ma prepotentemente il tempo opprime tutti i filosofi, di maniera che sono tutti incatenati nell' istesso anello, e non possono andare più lungi di quello che si stenda la loro catena, e che coloro i quali vogliono allontanarsene maggiormente, d' ordinario ricadono nel basso più degli altri.

Considerati accuratamente soffrono tutti dell'istesso male, cioè conoscono soltanto una qualità di cognizione, quella che trae la conclusione dall' effetto alla causa. Ora dopo che hanno semplicemente diretta la ragione che serve all' intelletto, e che credono con ciò di aver

provato in rispetto della ragione stessa che ella solamente ne inviluppa in inevitabili e false conclusioni ed in vane contraddizioni, sono indotti dal loro ribrezzo per la ragione a formare la filosofia stessa. Ma se vogliono oltrepassare questi limiti, allora di niuna altra cosa hanno maggior temenza che dell'assoluto, come ancora della categorica ed apodittica cognizione. Ei non possono muovere un passo senza procedere dal finito, e senza conchiudere da questo se possono arrivare a qualche cosa che sia assolutamente e per sè stessa. Ma ciò ancora che essi pongono come assoluto, lo pongono sempre e necessariamente con un'antitesi, affinchè non sia assoluto. Ma fra questo che pongono e l'opposto suo non esiste nessun'altra relazione tranne quella della causa all'effetto, e sotto tutte le forme si replica un disegno, una tendenza di non concedere l'unità di ciò che i filosofi hanno separato nell'intelletto, e di cambiare in filosofia l'innata ed invincibile disunione della loro natura. Questo però riguarda soltanto la plebe dei presenti filosofanti. Ma perfino ciò che di migliore questo secolo ha prodotto, e ciò che ha il più alto pregio, nella rappresentazione e nell'intelligenza dei più si è cambiato in una semplice negazione. Essi spiegherebbero il finito perfettamente per mezzo della forma, se l'eterno non ne ricusasse ostinatamente la materia. La loro filosofia consiste nella dimostrazione, che ciò che in fatto è nulla (cioè il mondo sensibile) sia nulla attualmente, e questa categorica filosofia fondata in opposizione al nulla, la chiamano Idealismo.

Ma le grandi e vere forme sono più o meno dileguate. La materia della filosofia è di natura la più in-

decomponibile, ed in ogni forma vi è solo tanto di vero e di giusto quanto essa ha d' indecomponibile in sè. Ma siccome il centro di gravità della terra può essere riguardato da quattro diverse parti, e l' originaria materia viene rappresentata da quattro metalli egualmente nobili e del pari inseparabili, così ancora quell' indecomponibile della ragione si è mostrato di preferenza in quattro forme, le quali per così dire indicano le quattro regioni della filosofia, perchè pare che appartenga alla regione dell' Ovest ciò che i nostri chiamano Materialismo, all' Oriente quello che chiamano Intellettualismo; il Sud noi lo possiamo nominare Realismo, ed il Nord Idealismo. Conoscere nella sua purità e schiettezza quell' uno metallo della filosofia, il quale è lo stesso in tutte queste regioni, è la meta più alta cui tender si possa. Però il conoscere queste particolari forme ed i loro destini parmi importante per colui, il quale si vuole innalzare sopra di loro; ed è piacevole a quello, il quale di già si è elevato sopra di esse. Qualora vi piaccia così, è mia opinione, che Alessandro spieghi l' istoria di questa filosofia la quale riconosce l' eterno e divino principio della materia, ed io dall' altra parte spiegherò l'essenza della dottrina del mondo intellettuale; e Luciano e tu, Bruno, prenderete in considerazione l' antitesi dell' Idealismo e del Realismo.

In tal modo mi sembra di costruire il nostro discorso nella maniera più perfetta, provando che quella idea che la filosofia ci ha istruiti di ricercare e di anteporre ad ogni altra, abbia servito di base a tutte le forme ed alle tante diverse espressioni della ragione trasformata in filosofia.

Alessandro. In riguardo dunque alla sorte di quella dottrina che prende nome dalla materia io potrò parlare conciso, e mostrerò che essa non è altramente che quella la quale nel corso del tempo ha avuta la sorte di ogni altra speculativa dottrina, ed eziandio proverò che tale dottrina ha trovato soltanto nella decadenza della filosofia la stessa sua decadenza. Giacchè quello che ci è stato trasmesso dagli antichi sopra il senso di cotale dottrina, è bastevole per istruirci che essa ha portato in sè più o meno sviluppati i germogli della più alta speculazione.

Ma la vera idea della materia è stata di buon' ora perduta, ed in ogni tempo, da pochi soltanto conosciuta. Essa è l' unità del divino e naturale principio stesso, per conseguenza assolutamente semplice invariabile ed eterna.

Ma già Platone ed i suoi seguaci hanno inteso per materia il mero subbietto delle naturali e mutabili cose: lo che però assolutamente non può essere stabilito come principio; ma quell' uno che è elevato sopra ogni antitesi, e nel quale primieramente ciò che è di naturale e di divino nelle cose si distingue ed è messo in opposizione, quest' uno è ciò che i primi creatori di tal dottrina hanno chiamato materia.

Secoli più tardi hanno scambiata la materia coi corpi, e mischiato ciò che di sua natura è distruttibile e passeggiero coll' indistruttibile ed intransitorio.

Dopo aver tanto progredito era facile di assumere la rozza inorganica massa per la vera originale materia. Ma l' idea della materia non giace là ove l' organico e l' inorganico si sono già separati, bensì giace colà ove

essi sono insieme e sono uno. Questo punto è precisamente per tale ragione da riguardarsi, non già con occhi sensuali, ma con quelli della ragione.

La maniera poi in cui ogni cosa procede da questa unità, è da rappresentarsi nel seguente modo.

La materia è in sè senza veruna varietà. Ella contiene ogni cosa, ed è perciò senza alcuna differenza o separazione quasi come un' infinita possibilità rinchiusa in sè. Ora ciò per mezzo di cui tutte le cose sono uno, è precisamente la materia stessa. Ma ciò per mezzo di cui esse sono distinte, e si separano l' una dall' altra, è la forma. Tutte le forme sono transitorie e non eterne. Ma eterna e del pari intransitoria colla materia stessa è la forma di tutte le forme, cioè la necessaria e prima forma, la quale essendo forma di ogni forma non deve essere simile ed identica con niuna particolare forma, ma assolutamente semplice infinita invariabile, e precisamente per tali motivi identica colla materia. Però non è esclusa da essa nessuna forma, di modo che è infinitamente fertile in forme, benchè la materia sia povera per sè stessa. Quindi pare che mentre gli antichi lasciavano creare l' Eros dalla ricchezza e dalla povertà, e fabbricare il mondo per mezzo di lui, mostravano propriamente con ciò quella relazione della materia coll'originale forma.

Per questo dunque l' infinita possibilità di tutte le forme e figure giace nella materia, la quale in sua povertà è eccellente e del pari sufficiente per tutte, e mentre in riguardo del più perfetto la possibilità e l'attualità sono uno senza tempo, ancora tutte quelle forme sono espresse nella materia fino dall' eternità, e sono

in rispetto di essa attuali in ogni tempo, o piuttosto senza alcun tempo. Per mezzo della forma di tutte le forme l'assoluto può essere tutto, per mezzo dell'essenza egli è tutto. Le cose finite come tali sono in ogni tempo ciò che possono essere in questo momento, ma non sono quello che esser potrebbero secondo la loro essenza. Poichè l'essenza è in tutte sempremai infinita, per cui le cose finite sono quelle nelle quali forma ed essenza sono diverse, essendo quella finita e questa infinita. Ma ciò in cui essenza e forma sono assolutamente uno, è sempre ciò che può essere in ogni tempo e unitamente senza differenza di tempo; ma una tale cosa può soltanto essere l'uno.

Per mezzo dell'istessa differenza anche l'esistenza delle cose singole diventa temporale, poichè essendo le cose con una parte della loro materia infinite e con un'altra finite, avviene che la parte infinita contiene l'infinita possibilità di tutto ciò che posa nella sua sostanza secondo la potenza; ma la parte finita contiene sempre e necessariamente soltanto una porzione di quella possibilità, che è bastevole a rendere forma ed essenza diversa. Dunque il finito in loro è solamente proporzionato nell'infinità alla parte infinita, cioè all'essenza. Questa infinita finità è il tempo, del quale la possibilità ed il principio sono contenuti in ciò che la cosa ha d'infinito, e l'attualità è contenuta in ciò che la cosa ha di finito.

Giacchè l'assoluto per sè stesso è un'unità assoluta puramente semplice e senza alcuna moltiplicità, esso passa nell'apparenza in un'assoluta unità della moltiplicità, ed in una rinchiusa totalità, che noi chia-

miamo universo. Così la totalità è l' unità, e l' unità è la totalità, ambedue non diverse ma l' istessa cosa. Affinchè quella forma di tutte le forme, la quale certamente possiamo chiamare con altri la vita e l' anima del mondo, non venga considerata da taluno come anima, la quale è opposta alla materia come al corpo, è necessario far osservare, che la materia non è il corpo, ma ciò in cui il corpo e l' anima esistono; poichè il corpo è necessariamente mortale e transitorio, ma l' essenza immortale ed intransitoria. Quella forma delle forme assolutamente considerata non è opposta alla materia, ma fa uno con lei; però nella relazione al singolo (mentre questo non è mai interamente ciò che potrebbe essere) essa pare necessariamente e sempre un' antitesi, la quale è quella dell' infinito col finito e medesimamente è quella dell' anima col corpo. Anima e corpo dunque sono essi medesimi compresi in quella forma di tutte le forme, la quale essendo semplice è il tutto, e mentre appunto è il tutto non può essere che nulla nel particolare, ed è coll' essenza assolutamente una.

Perciò l' anima come tale è per necessità subordinata alla materia, ma opposta al corpo sotto la direzione superiore di quella.

Di tal maniera e come la cosa è stata spiegata, tutte le forme sono innate nella materia; ma forma e materia sono da per tutto necessariamente una cosa. Taluni dopo aver veduto come in tutte le cose materia e forma si cercano, hanno espresso figuratamente, che la materia desidera la forma ed è appassionatamente attaccata ad essa, nell' istessa guisa che una

donna desidera un uomo e gli è attaccata. Considerate assolutamente materia e forma sono del tutto indistinguibili: ora la materia in quanto che è espressa nel finito o diventa corpo, pare suscettiva della differenza, ma in quanto che viene espressa nell'infinito, ossia in quanto che diviene anima, pare come unità. Perciò taluni seguendo l'esempio dei Pitagorici, i quali hanno chiamato Monade (*Monas*) il padre, e Diade (*Dyas*) la madre dei numeri, hanno chiamata la forma il padre e la materia la madre delle cose. Il punto ove la materia e la forma sono pienamente uno (e anima e corpo sono indistinguibili in questa forma stessa) è al disopra d' ogni apparenza.

Dopo esser giunti una volta alla cognizione del modo, onde nella materia anima e corpo si possono separare, noi capiremo inoltre, che coll'avanzamento di questa opposizione non vi è alcun limite; ma qualunque sia l'eccellenza dell' istessa opposizione, alla quale l' anima ed il corpo sappiano pervenire, nullameno simile sviluppamento ha luogo soltanto nell' interno principio della materia che rinchiude ogni cosa ed è eterno.

Vi è una luce che splende in tutto, vi è una gravitazione la quale ora insegna ai corpi di riempiere lo spazio, ora dà stabilità ed essenza alle produzioni del pensiero. Quella è il giorno, questa è la notte della materia. Quanto è infinito il suo giorno, altrettanto infinita è la sua notte. In questa universale vita non nasce nessuna forma esteriormente, ma nasce per mezzo di arte interna, vivente, che è inseparata dalla sua opera. V' ha un sol fatto di tutte le cose,

una sola vita, una sola morte. Niuna cosa avanza più di un'altra. Vi è soltanto un mondo, al quale tutto si riferisce, come ad una pianta si riferiscono le foglie, i fiori, i frutti; e tutte queste parti essendo diverse fra loro, non secondo la loro essenza ma secondo il grado del loro sviluppamento, rappresentano tutto ciò che esiste. Vi è un solo universo, ma in riguardo suo ogni cosa è magnifica, veramente divina e bella, mentre esso stesso non è generato in sè, ma è egualmente eterno coll' unità stessa, ed è unigenito ed impassibile.

Essendo l'universo in ogni tempo intero e perfetto, l'attualità è in esso proporzionata alla possibilità; e non avendo in alcuna parte alcuna mancanza alcun difetto, non si presenta cosa alcuna, per mezzo di cui potesse venire strappato dal suo immortale riposo. Esso vive un' esistenza, che non si varia, ed è sempre a sè uguale. Ogni attività e movimento è soltanto un modo di considerare il singolo, e come tale solamente una continuazione di quello assoluto essere in modo immediato derivante dal suo più profondo riposo. Quanto poco l'universo può muoversi (giacchè ogni spazio ed ogni tempo nei quali si muoverebbe vengono in lui compresi, ed egli non è compreso in nessun tempo ed in nessuno spazio), altrettanto poco può variare la sua interna figura. Imperciocchè ogni variazione, ogni miglioramento o deterioramento delle forme ha luogo semplicemente nella considerazione del singolo. Se potessimo vedere l'universo intero, allora esso mostrerebbe all' ebro ed attonito occhio un volto continuamente ed invariabilmente sereno, e sempre uguale a sè stesso.

Ma di quel cambiamento che ha luogo nell'intransitorio, non si può dire, nè che abbia principiato nè che non abbia. Imperocchè esso è dipendente dall'eterno non secondo il tempo, ma secondo la natura; perciò ancora esso non è finito secondo il tempo, ma secondo la nozione, cioè a dire che è eternamente finito. Ma non potrà giammai essere proporzionato a questa eterna finità un tempo qualunque, nè un tempo che ha principiato nè uno che non ha mai cominciato.

Il tempo che ha tutto distrutto, e quella particolare antichità del mondo la quale ha insegnato agli uomini di separare il finito dall'infinito, il corpo dall'anima, il naturale dal divino, e di esiliare e confinare entrambi in due interamente diversi mondi, hanno ancora inghiottita quella dottrina nell'universale tomba della natura, e nella morte di ogni scienza.

Ora dacchè fu estinta la materia, ed il rozzo ritratto messo nel posto dell'essenza, si è dagli uomini proseguito innanzi fino a giungere all'opinione che ogni forma della materia fosse impressa esternamente. Qualora queste forme fossero meramente esteriori, e come fuori di loro niente fosse immortale, esse dovrebbero ancora essere determinate invariabilmente. Di questa maniera si annullò la interna unità e l'affinità di tutte le cose; il mondo si ruppe in una infinita moltitudine di fissate varietà fino a formarsi d'ora in poi quell'universale rappresentazione, dietro la quale l'intero vivente assomiglia ad un serbatoio, ovvero ad una camera ove sono collocate le cose senza prender parte l'una coll'altra, e senza che l'una viva

o agisca nell' altra. Mentre que' principj della materia erano morti, la morte era decretata come principio; ma la vita come derivazione.

Di poi la materia si piegò a questa morte, cosicchè per isbandire gli ultimi testimoni della sua vita non vi è rimasto altro spediente che di fare quell'universale spirito della natura, quella forma di tutte le forme, la luce, uguale ad una corporea essenza, e di separarla meccanicamente come tutte le cose: in tal modo fu spenta la vita in tutti gli organi dell' intero, ed ancora le viventi apparenze dei corpi vennero ricondotte l'una coll' altra ai morti movimenti. Rimaneva il più alto ed ultimo apice, vale a dire il tentativo di chiamare meccanicamente alla vita quella natura che era morta sino nel suo più interno punto, e questo studio nei successivi tempi si domandò materialismo. E tal frenesia mentre non ha potuto ricondurre quelli che la riconobbero alla prima sorgente del vero, anzi ha solamente servito a confermare vie più e mettere fuori di ogni dubbio la morte della materia, ha essa oltre ciò prodotto una rozzezza nella rappresentazione della natura e della sua essenza tale, che in paragone di lei diventano rispettabili que' popoli, altramente chiamati rozzi, che adoravano il sole, le stelle, la luce, le bestie o gl' individui corpi naturali.

Ma poichè la vita non può nè poco nè interamente fuggire dal pensiero degli uomini, come fuggire non può dall' universo istesso, e soltanto varia le sue forme, così tal vita si involò immediatamente dalla natura e si ricoverò in un mondo apparentemente diverso.

Laonde dalla decadenza di quella filosofia s' innalzò immediatamente la nuova vita della primitiva dottrina del mondo intellettuale.

Anselmo. Non senza ragione, o amico, tu estolli l' alta antichità di quella dottrina, la quale insegna che tutte le cose nell' universo ricevono la loro esistenza solamente per mezzo della partecipazione e cagionamento di tali nature, le quali sono più perfette e più eccellenti che le cose medesime. E con fondamento potrebbe qualcuno (che riflette essere la cognizione delle cose eterne soltanto appresso gli Dei) giungere all' opinione, che simile dottrina fosse originaria da quei tempi, in cui i mortali erano in comunicazione con gli Dei, ed avesse origine insieme con loro, e che là dond' essa derivò primieramente, non venisse separata nè dalla venerazione avuta per gli Dei, nè da una vita santa e conforme alla cognizione di lei.

Triplice dunque, o amico, è la graduazione degli esseri. Il primo grado è quello degli esseri apparenti, i quali non sono in sè, nè sono veraci nè indipendenti dalle unità; le quali unità compongono il secondo grado. Ma ciascheduno di tali due gradi è unicamente uno specchio animato del mondo archetipo. Questo mondo archetipo però è l' unico reale.

Dunque ogni verace essere è solamente nelle eterne nozioni ossia nelle idee delle cose. Veramente assoluto è soltanto un archetipo tale, che non è meramente un tipo che ha l' antitesi fuori di sè in un altro ovvero la produce, ma un archetipo che raduna in sè tipo ed antitesi insieme, di modo che ogni essere effigiato dall' archetipo immediatamente prende da esso,

soltanto con limitata perfezione, l'unità e l'antitesi, e prende dal tipo l'anima e dall' anti-tipo il corpo.

Questo anti-tipo, il quale è necessariamente finito, viene espresso in maniera infinita senza pregiudizio della finità in ciò, ond' esso è, accanto al tipo fino dall' eternità.

L' idea dunque o l' assoluta unità è l' ente invariabile, e non sottoposto ad alcuna durata; infine, è la sostanza assolutamente considerata, della quale ciò che in generale è chiamato sostanza deve essere considerato come un mero riflesso. Ma le unità sono il derivato dalle idee. Perchè se riguardasi in esse alla sostanza come è in sè stessa, si troveranno essere le idee medesime; riguardando però a ciò che è nelle idee e per mezzo di cui esse sono individualizzate o separate dall' unità, e riguardando alla sostanza in quanto che essa in ciò è il reale, allora questa sostanza rimane anch' ella in apparenza fedele alla natura dell' invariabile, nell' istessa maniera che la corporea sostanza, la quale quantunque volte cangia la sua forma, non varia però sè stessa, non è aumentata nè diminuita; laddove quell' altro, cioè il principio individualizzante, è per necessità impermanente e mortale.

Se nell' idea v' è un' infinita unità dell' archetipo e reale mondo, nasce da essa l' effigiata unità ogni volta che una nozione prende fuori dall' infinita pienezza dell' anti-tipico mondo un singolo a cui quella si riferisca e gli si riferisca appunto come l' anima al corpo. Ora quanto più grande è quella porzione del mondo anti-tipico e quanto più in esso l' universo è intuito, e quanto più in conseguenza l' anti-tipo che è il finito

s' identifica colla natura del tipo, tanto più si avvicina anche l' unità alla perfezione dell' idea o della sostanza.

Ciò che si riferisce come l' anti-tipo ha sempre e necessariamente una natura determinabile, ma ciò a cui esso anti-tipo corrisponde ha una natura determinante; ora ambedue nell' idea di tutte le idee essendo assolutamente identici, l' idea stessa essendo la vita della vita, il principio agente di ogni agire (ed osservate che unicamente perchè tale idea essendo l' agire stesso non si può dire che agisca), ne segue che in essa l' anti-tipo può essere considerato come il volere, ed il tipo come il pensare.

Di modo che in ogni cosa l' uno è determinabile, l' altro determinante. Il primo è l' espressione del volere divino, l'ultimo del divino intelletto. Però volere ed intelletto possono essere l' una o l' altra di queste cose, non in loro stesse, ma solo in quanto si manifestano nelle cose create. Ciò che riunisce il determinante col determinabile è l' imitazione dell' assoluta sostanza stessa ossia dell' idea.

È impossibile a dire ove cominci ed ove finisca il tipico ed anti-tipico principio, poichè essendo ciascuno infinitamente annodato coll' altro nell' idea, essi per nulla possono stare separati, e sono insieme necessariamente e senza fine.

Ciò dunque che in un rispetto è determinabile, di nuovo è in sè stesso un' unità simile all' unità archetipa, e ciò che in questa apparisce nuovamente come il determinabile è considerato per sè un' unità composta del determinabile e del determinante. Poichè quanto è infinita l' attualità nel mondo anti-tipico, tanto infinita

è la possibilità nel mondo tipico, e nascono relazioni, sempre di più in più alto, di possibilità in quello e di attualità in questo.

Dopo ciò, quanto più il determinabile in un essere ha della natura del determinante (è cioè infinito) tanto più alta è l' unità della possibilità e dell' attualità che in esso determinabile è espressa. Perciò non occorre nessuna prova che i corpi organici (e dopo questi ciò che è al maggior grado organico) sieno di tutte le cose determinabili le più perfette. Mentre l' anima è immediatamente la mera unità del corpo, il quale è necessariamente singolo e finito secondo la sua natura, anche le rappresentazioni dell' anima sono necessariamente oscure, confuse e sproporzionate. Poichè fino a questo punto la sostanza apparisce ad essa anima (non in sè ma nella relazione all' antitesi fra il determinante ed il determinabile) non come ciò nel quale ambedue sono uno assoluto, ma come ciò che le annoda insieme in maniera finita.

Ma l' idea stessa o vogliam dire la sostanza dell' anima e insieme del corpo, giunge in quell'attenenza dell' anima col suo corpo ad una esterna relazione coll' assoluta sostanza; ed è per mezzo di questa destinata a sottoporre al tempo ed alla durata prima il corpo e l' anima, poscia altre cose che sono collegate colla nozione del corpo; ma nell' istesso tempo è destinata a riconoscere l' assoluta sostanza solo come ciò che è il fondamento dell' essere (e tale essere è ciò che è più opposto alla perfetta cognizione) tanto fuori di sè in altre cose quanto in sè; giacchè come l' idea stessa nella relazione colla determinata unità del corpo e del-

l' anima è solamente una copia della vera unità, così tutto ciò che è reale in altre cose, si presenta ad essa in simile maniera. Questa dunque è la guisa nella quale il mondo fenomenico nasce dalle unità.

Ma ciascheduna unità considerata in sè, senza tenere conto dell' antitesi dell' anima e del corpo, è la perfetta e l' assoluta sostanza stessa; poichè questa essendo indivisibile non relativamente ma assolutamente ed in sè, è in riguardo di ogni unità l' identico assoluto, nel quale l' attualità e la possibilità sono uno; ed essendo l' unità impedita dalla sua natura a prender parte nella quantità, è una per mezzo della sua nozione; onde ne segue che ognuna delle unità è un perfetto mondo sufficiente a sè stesso; e essendovi tanti mondi quante unità, ed ognuno assoluto in sè, poichè ogni mondo è ugualmente intero, essi non sono di nuovo distinti l' uno dall' altro, ma bensì formano un mondo unico.

Ora se consideriamo quello in sè nell' unità, noi vediamo che niente può arrivare dal di fuori fino a lei, essendo essa perciò l' assoluta unità stessa, la quale contiene tutto in sè e tutto spinge fuori dal proprio interno, e la quale unità non è mai divisa nulla ostante la diversità delle forme.

Il principio produttivo dunque in ciascuna unità è la perfezione stessa d' ogni cosa, ma ciò per mezzo di cui l' eterno che è nella perfezione si trasforma in un ente temporale, costituisce in essa il principio limitante ed individualizzante.

Giacchè l' in sè di ciascuna unità rappresenta ugualmente l' universo, ma il particolare riflette in sè

tanto di quella assoluta unità quanto da lei viene espresso entro al particolare per mezzo della relativa opposizione dell' anima e del corpo; e poichè il modo di questa opposizione determina la maggiore o minore perfezione dell' anima e del corpo, così ciascuna unità, riguardata temporalmente, rappresenta l'universo conforme al di lei grado di sviluppamento, ed in ciascuna unità ve ne è tanto quanto ella ne ha messa in sè per via del principio individualizzante; ciascuna poi determina in una stessa maniera la sua passività e la sua attività, mentre esce dalla comunione coll' eterno, nel quale sono le idee di tutte le cose senza patire scambievolmente l' una per l' altra, essendo ciascuna perfetta ed ugualmente assoluta.

Dunque nessuna sostanza può come sostanza provare l' influenza di un' altra o istessamente influire sopra quella; e come tale, ognuna è indivisibile, intera, assoluta, ed è l'uno stesso. La relazione dell'anima col corpo non è relazione da diverso a diverso, ma da unità ad unità, delle quali unità ciascuna considerata in sè rappresentando di nuovo in sè l' universo conforme alla sua particolare natura, si mette d' accordo colle altre non per l' annodamento di causa ed effetto, ma bensì per l' armonia che è determinata nell' eterno. Ma il corpo come tale è mosso da un altro corpo perchè egli stesso appartiene soltanto all' apparenza, e non v' è transito nel vero mondo, poichè l' in sè è l' unità, la quale veramente considerata è tanto poco suscettiva d' influenza quanto poco n' è bisognosa, ed essendo sempre identico a sè, continuamente crea l' infinito dall' infinito.

Ma l'uno il quale esiste assolutamente è la sostanza di tutte le sostanze ed è chiamato Iddio. L'unità della suo perfezione è il punto universale di tutte le unità e si riferisce ad esse come nel regno dell' apparenza si riferisce ai corpi la sua immagine che è l'infinito spazio, il quale non è turbato dai limiti del singolo e penetra a traverso di ogni cosa.

Solo in quanto che le rappresentazioni dell' unità sono incomplete limitate e confuse, esse rappresentano l' universo come fuori di Dio e come relativo ad esso, il quale è il loro fondamento: ma in quanto queste rappresentazioni sono perfette ed armoniche lo rappresentano come essendo in Iddio. Dio dunque è l'idea di ogni idea, il conoscere di ogni conoscere, la luce di ogni luce. Da lui viene tutto ed a lui va tutto. Poichè primieramente il mondo fenomenico è soltanto nelle unità, e non separato da esse, poichè solamente in quanto che esse riguardano la turbata apparenza dell'unità diventa loro sensibile l' universo che consiste in cose separate, le quali sono passeggiere ed incessantemente mutabili. Ma le unità stesse sono di nuovo separate da Dio solo per la relazione col mondo fenomenico, però in sè sono in Dio ed uno con lui.

Tutto questo, o amico, comprende i punti più essenziali di tal dottrina, ed io lo considero sufficiente ad addimostrare che anche questa forma di filosofia ci riconduce all'uno, il quale è stato determinato come quello in cui ogni cosa è senza antitesi, e in cui soltanto la perfezione e la verità di ogni cosa può essere intuita.

Bruno. Se voi siete contenti, o amici, ci rimane ancora a considerare le antitesi del realismo e dell' idea-

lismo. Ma già si avvicina il tempo che ci chiama altrove. Cerchiamo dunque, o Luciano, di comprendere il più nel meno, e se ti pare vantaggioso, di mettere come per base all'investigazione la questione seguente, vale a dire a quale realismo deve essere opposto l'idealismo, ed a quale idealismo deve essere opposto il realismo.

Luciano. Prima di tutto pare necessario di dire come generalmente l'idealismo ed il realismo si possono distinguere. Ma ciò non può farsi per mezzo dell'oggetto se ambedue mirano alla più alta specie di cognizione, poichè tale oggetto è necessariamente soltanto uno. Però se generalmente o l'uno dei due o entrambi insieme non sono di una speculativa qualità, allora nel primo caso non è possibile confronto alcuno; nell'altro caso non merita alcuna investigazione la loro differenza. L'uno di ogni filosofia è l'assoluto.

Bruno. Questo dunque deve essere in ambedue ed in maniera uguale l'oggetto della più alta cognizione.

Luciano. Necessariamente.

Bruno. Vuoi tu dire con ciò che essi distinguonsi per la maniera onde sono considerati?

Luciano. Io penso.

Bruno. Ma come? Vi ha forse nell'assoluto una diversità o una duplicità? O piuttosto non è esso necessariamente ed assolutamente uno?

Luciano. In lui non cade duplicità, bensì ella ha luogo nella contemplazione di lui. Poichè se il reale viene considerato in esso assoluto nasce il realismo, e quando v'è considerato l'ideale nasce l'idealismo; ma considerato in sè stesso il reale è ancora l'ideale, e viceversa l'ideale è anche il reale.

Bruno. Sembra necessario che tu determini qual cosa chiami reale e quale chiami ideale, poichè sappiamo che queste parole sono sottoposte a molte e molte diverse significazioni.

Luciano. In questa investigazione lasciaci comprendere in generale l'essenza sotto il reale, e la forma sotto l'ideale.

Bruno. Dunque nascerebbe il realismo per mezzo della riflessione all'essenza dell'assoluto, e l'idealismo per mezzo della salda considerazione della forma dell'assoluto.

Luciano. Così è.

Bruno. Ma come? Non dicevamo noi che nell'assoluto forma ed essenza sieno necessariamente uno?

Luciano. Tanto necessariamente quanto nel finito l'essenza è distinta dalla forma.

Bruno. In quale maniera sono uno?

Luciano. Non per congiungimento, ma di maniera che ciascuno sia l'istessa cosa per sè, vale a dire ciascuno sia per sè l'intero assoluto.

Bruno. Dunque mentre il realismo considera l'assoluto secondo l'essenza, e l'idealismo lo considera secondo la forma, considerano necessariamente e senza contraddizione in ambedue un solo oggetto ovvero una sola cosa, se cosa si può chiamare.

Luciano. Chiaramente.

Bruno. Ma come potrebbesi meglio contrassegnare una tale unità, la quale è fondata non sopra ad una esistenza simultanea, ma sopra ad una esistenza pienamente identica?

Luciano. Noi l'abbiamo già in prima contrassegnata

come indifferenza, e mi pare non isconvenevolmente, e perciò abbiamo appunto espresso che essa è indifferente per la contemplazione.

Bruno. Se l' idealismo ed il realismo sono le più alte antitesi della filosofia, non sarà fondato sopra di questa indifferenza l' intendimento della filosofia spoglia di qualunque antitesi, o vogliam dire la schietta filosofia?

Luciano. Senza dubbio.

Bruno. Vogliamo investigare più avanti questo più alto di tutti i segreti. Non stabilimmo già prima che l'assoluto stesso non sia nè l' una nè l' altra delle cose opposte, ma sia pretta identità e generalmente nient' altro che egli stesso, cioè interamente assoluto?

Luciano. Certamente.

Bruno. Riguardo alla forma, fummo d' accordo essere ella la forma dell' uno e dell'altro, vale a dire della idealità e della realità, del subbiettivo e dell' obbiettivo; ma ambedue con eguale infinità.

Luciano. Così è.

Bruno. Ma ciascuna unità del subbiettivo ed obbiettivo, pensata come attiva, è un conoscere.

Luciano. S' intende.

Bruno. Dunque un conoscere il quale in pari modo è infinitamente ideale e reale è un assoluto conoscere.

Luciano. Interamente.

Bruno. Di più un assoluto conoscere non è per nulla il pensare nell' antitesi verso un essere; egli tiene piuttosto congiunti in sè pensare ed essere, e ciò in maniera assoluta.

Luciano. Incontrastabilmente.

Bruno. Il conoscere ha dunque ancora non sopra di sè ma sotto di sè pensare ed essere.

Luciano. Esso è necessariamente più alto che questi due in quanto che sono opposti.

Bruno. Però questo conoscere è coll' essenza dell' eterno in relazione coll' assoluta indifferenza.

Luciano. Necessariamente perchè esso è la forma.

Bruno. E avendo esso inferiori a sè il pensiero o l' essere, ci sarà impossibile di far del pensare e dell' essere gl' immediati attributi dell' assoluto stesso secondo l' essenza.

Luciano. Impossibile.

Bruno. Dunque potremo noi riputare come compiuto dal lato della forma un realismo che riguarda il pensare e la estensione quali immediate proprietà dell' assoluto, al modo appunto che suolsi intendere quel realismo il quale d' altronde si considera pel più completo?

Luciano. Giammai non potremo far questo.

Bruno. Ma intorno a coloro che in qual si sia maniera fanno del pensare considerato come tale un principio, e mettono l' essere in opposizione assoluta con lui, noi li conteremo affatto come novizj nella filosofia.

Luciano. Ciò è ben detto.

Bruno. Egli non è necessario che noi descriviamo l' assoluto conoscere come di tale natura che in esso il pensare sia immediatamente un principio positivo dell' essere, come il principio positivo dell' essere sia anche un pensare; invece che apparisce l' essere nel finito conoscere come un principio negativo del pensare, ed il pensare come un principio negativo dell' essere.

Luciano. Inevitabilmente siccome appare.

Bruno. Non essendovi a rispetto dell' assoluto conoscere nessun' antitesi del pensare e dell' essere, non lo poniamo noi nel medesimo tempo come assolutamente identico semplice chiaro senza veruna disunione?

Luciano. Ci hai colto.

Bruno. Dunque pensare ed essere sono soltanto nel conoscere secondo la potenza, ma non secondo il fatto. Ciò da cui qualche cosa viene separata non ha bisogno di contenere il separato, ma può essere assolutamente semplice. Quel conoscere appunto perchè è assoluto nella sua relazione alla finità, o generalmente all' apparenza, rende necessaria la separazione in pensare od essere. Ed essendo assoluto non può esprimersi diversamente nelle cose finite. Ma que' due sono posti primieramente colla separazione, e non sono in nessuna maniera da trovarsi prima di lei, ed in questo conoscere.

Luciano. Tutto ciò è detto di cotal modo che io vi devo acconsentire.

Bruno. Pensare ed essere come tali non possono mai più essere uniti nel finito in maniera assoluta; dunque sempre soltanto in maniera relativa?

Luciano. Pare conseguenza necessaria se la finità, secondo la forma, dipende dall' antitesi del pensare e dell' essere.

Bruno. Non è egli ancora necessario che nel finito sia un punto ove entrambi, quando non sono assolutamente inseparati, sieno bensì assolutamente riuniti, cioè quel punto ove l' essenza dell' assoluto, la quale è espressa nell' infinito, venga perfettamente rappresen-

tata per mezzo di quella essenza che è espressa nel finito o nell' essere?

Luciano. Noi abbiamo dedotto un tal punto. Ed è necessariamente colà ove l' infinito conoscere si riferisce come subbiettivo ad un obbiettivo, il quale obbiettivo rappresenta in sè come attualità l' intera infinita possibilità del subbiettivo; egli è il punto d' incidenza dell' infinito sul finito.

Bruno. Ma necessariamente la relazione dell' infinito conoscere coll' obbiettivo (non avendo riguardo all' infinità della quale l' obbiettivo è l' espressione nel finito) è la relazione ad un singolo. L' unità dunque del pensare coll' essere è soltanto assoluta nell' idea ed in una intellettuale intuizione, ma nel fatto o nell' attualità è sempre soltanto relativa.

Luciano. Questo è evidente.

Bruno. Ora dappoichè noi abbiamo in generale chiamato quella determinata unità del pensare e dell'essere il principio dell' Io, così noi potremo chiamare quel principio, in quanto che è intuito intellettualmente, assoluto; ed in quanto che è relativo, relativo.

Luciano. Senza alcuna difficoltà.

Bruno. Ora nel relativo principio dell' Io gli obbietti saranno infinitamente posti e determinati per mezzo della relazione dell' obbiettivamente stabilito conoscere coll' infinita nozione dell' istesso; ma il saranno soltanto per la loro finità e nella loro finità. L' antitesi del finito e dell' infinito è solo relativamente annullata, e vi nascono relative verità ed un sapere infinito, benchè soltanto relativo.

Luciano. Anche su di ciò abbiam convenuto.

Bruno. Ma nell' assoluto principio dell' Io, o nell' intellettuale intuizione, le cose saranno determinate non per l' apparenza, benchè veramente infinite, ma secondo l' eterno carattere o come esse sono in sè. E vi nasce l' assoluto sapere.

Luciano. Così deve essere.

Bruno. In quanto poi gli oggetti sono infinitamente determinati solo per mezzo del relativo sapere, essi altresì esistono solo per mezzo di questo sapere, e per questo sapere.

Luciano. Certamente.

Bruno. Se noi vogliamo riguardare l' idealità solo nella comune accezione come l'opposizione alla sensuale realità, e l' idealismo essere niente di più che una dottrina la quale niega la realità del sensuale mondo, ogni filosofia che sta opposta alle cose in tal guisa determinate è necessariamente idealismo, ed appunto sì necessariamente opposto al realismo inteso nell' istesso volgare significato.

Luciano. Necessariamente.

Bruno. Sopra questo punto fisso della mera relativa unità del subbietto ed obbietto apparisce l' assoluta unità d' ambedue come qualche cosa indipendente in modo assoluto dalla relativa unità, ed inarrivabile per mezzo del sapere. Soltanto nell' agire essa diventa conforme alla sua natura che è contenuta nel relativo sapere, cioè diventa come un' unità indipendente in modo assoluto da questo sapere, ed obbiettiva; apparendo l' obbiettivo in ciò che deve accadere come qualche cosa, la quale assolutamente non è un sapere, poichè il sapere, secondo la presupposizione, è condizionale,

ma l'obbiettivo è incondizionale. Con ciò la relazione di differenza fra l'assoluto il sapere e il conoscere è resa stabile. Dal punto del relativo sapere dunque entra l'originario reale nell'etica, ma la speculazione in riguardo dell'istesso è assegnata al dovere. Qui apparisce per la prima volta la categorica ed assoluta unità del pensare e dell'essere, ma (poichè l'assoluta armonia dell'attualità colla possibilità nel tempo non è mai possibile) non apparirà assolutamente posta, sibbene assolutamente postulata. Per l'agire dunque è postulata come precetto ed infinito problema, ma pel pensiero come fede che è la fine di ogni speculazione.[1]

Luciano. Nulla vi è da contraddire rispetto all'esattezza di questa conseguenza.

Bruno. Dato che l'assoluta unità del pensare e dell'essere esista pure una volta come postulato, nel modo medesimo ella esiste ancora da per tutto ove è (nella natura, per esempio), solo per mezzo del dovere e pel dovere. Questa è la materia primitiva non solo dell'agire ma anche di ogni essere. Unicamente per l'etica la natura ha una speculativa significazione; poichè la natura è in generale solo organo, solo mezzo. Essa non è bella per ragione della sua propria divinità, e senza uno scopo fuori di sè, ma considerata per sè, è morta ed è mero oggetto e materia d'un agire che siede fuori di essa e non deriva da essa.

Luciano. Ne segue ciò che tu dici.

Bruno. Non potrà una filosofia fondata sopra un tale sapere, rappresentare perfettamente il contenuto

[1] Allude all'imperativo categorico della etica di Kant.

della comune coscienza, ed essergli conforme senza perciò essere per nulla filosofia?

Luciano. Certamente.

Bruno. Quell' idealismo il quale, avendo perduto l' assoluta unità, invece dell' assoluto punto d' indifferenza prende per principio il relativo punto della subordinazione dell' essere sotto il pensare, e del finito e dell' eterno sotto l' infinito, sarà egualmente opposto al realismo?

Luciano. Immancabilmente, se il realismo si fonda sulla essenza dell' assoluto, e se coll' assoluto può essere identificato solamente l' assoluto conoscere.

Bruno. Appunto perciò cotal realismo non ha per principio l' ideale in sè, ma bensì l' ideale apparente.

Luciano. Deve essere così, perchè altrimenti egli si riguarderebbe fuori di ogni antitesi col realismo.

Bruno. Ma il puro subbiettivo-obbiettivo, quell' assoluto conoscere l' assoluto Io, la forma di ogni forma, è per l' assoluto quale unigenito figlio del pari eterno con lui non diverso dalla sua essenza, ma uno. Dunque chi possiede il figlio possiede ancora il padre. Soltanto per mezzo del figlio si giunge al padre, e la dottrina la quale procede dall' uno è la stessa che procede dall' altro. Ma il conoscere questa indifferenza nell' assoluto, vale a dire che in rispetto a lui l' idea sia la sostanza, il reale sia assolutamente tale, la forma sia ancora l'essenza, l' essenza la forma, l' una inseparabile dall'altra e ciascheduna non solo pienamente uguale effigie dell' altra ma l' altra stessa; il conoscere, ripeto, questa indifferenza vuol dire conoscere l' assoluto centro di gravità e quasi riconoscere quel mètallo primitivo della

verità, la cui stessa sostanza collega tutto ciò che è individualmente vero e senza il quale nulla è vero.

Questo centro di gravità è lo stesso nell'idealismo e nel realismo; e se ambedue sonosi messi in opposizione, la mancanza versa soltanto nella cognizione, o perfetta rappresentanza del medesimo nell'uno o in entrambi.

In quanto a ciò che concerne la forma della scienza ed in quanto al postulato di portar il concentrato germoglio di quel principio al più alto sviluppo, e a quella perfettissima armonia colla figura dell' universo (della quale armonia la filosofia deve essere la fedele copia), per arrivare, dico, a cotale scopo, non potremo prescrivere nè a noi stessi nè ad altri più eccellente e più costante regola di quella che un filosofo, prima di noi, ci ha lasciato in queste parole: « Per penetrare nei più » profondi segreti della natura non bisogna stancarsi » d' investigare i contrapposti e i confliggenti estremi » fini delle cose; ritrovare il punto di riunione non è » il più grande segreto; ma sviluppare fuori dell'istesso » anche il suo contrario, questo è proprio del più pro» fondo segreto dell' arte. » [1]

Seguitando ciò conosceremo primieramente nell'assoluta identità dell' essenza e della forma la maniera con cui il finito come l' infinito scaturiscono fuori dal loro interno, e che l' uno è necessariamente ed eternamente accanto all' altro; e capiremo eziandio come quel semplice raggio, il quale esce dall' assoluto ed è lui medesimo, apparisce separato in differenza ed in indiffe-

[1] Parole di Platone nel *Fileto*.

renza, finito ed infinito. Così potremo esattamente determinare la maniera della separazione e dell'identificazione per ciascun punto dell' universo, e perciò rintracceremo fin dove quell' assoluto punto d' identificazione pare distaccato in due altri relativi, e riconosceremo nell'uno il punto di scaturigine del reale e naturale mondo, e nell' altro conosceremo il punto dell' ideale e divino mondo. Col primo invero festeggeremo l' umanarsi di Dio, e col secondo il necessario indiarsi degli uomini, mentre che movendoci liberamente per questa scala spirituale, ora discendendo vediamo l' unità del principio divino separata, ora salendo e tutto confondendo nell' uno, vediamo la natura in Dio e Dio nella natura.

Allorquando saremo giunti a simile altezza e ad intuire l' armonica luce di quel mirabile conoscere, e allorquando avrem conosciuto tale armonia come il reale della divina essenza, sarà lecito a noi di vedere la bellezza nel suo più alto splendore senza essere abbagliati dal suo aspetto, e ci sarà permesso di vivere nella beata comunione con tutti gli Dei. Allora potremo concepire la regale anima di Giove: suo è il potere, ma sotto di lui è il principio formativo ed informe, il quale nella profondità dell' abisso è nuovamente riannodato da un Dio sotterraneo. Ma Giove stesso abita nell'inaccessibile etere. Anche i destini dell' universo non ci resteranno nascosti, come a dire l' allontanamento del divino principio dal mondo, e come la materia maritata colla forma sia stata consegnata alla dura necessità.

Neppure ci resteranno oscure le rappresentazioni dei destini e della morte di un Dio, i quali sono dati in tutti i misterj, come la passione di Osiride e la morte

di Adone.[1] Ma prima di ogni cosa saranno i nostri occhi rivolti agli Dei superiori, ed arrivando per mezzo d'intuizione a partecipare di quel beatissimo essere noi diventeremo (come gli antichi si esprimevano) veramente perfetti, poichè noi vivremo in quella magnifica sfera, non soltanto come persone sfuggite alla mortalità, ma come quelle che hanno ricevuta l'iniziazione di beni immortali. Ora, o amici, ne richiama altrove la cadente notte e la luce solitaria di scintillanti stelle. Dunque egli è d'uopo andarcene.

[1] Questi misteri egizi ed assiri ebbero origine, parte dalla credenza alla caduta dell'uomo, per la quale bisognava un divino espiatore, parte dalle svisate travolte tradizioni della rivelazione primitiva; quindi tutti i popoli ebbero nell'errore del culto idolatrico una qualche intuizione del fondamental mistero del Cristianesimo.

NOTE DI SCHELLING.

DEL PRINCIPIO DIVINO E NATURALE DELLE COSE.

Per la spiegazione preliminare serva il passo di Platone nel *Timeo*, ed Steph. T. III, p. 68 E. Δύο αἰτίας εἴδη χρὴ διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου κάθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται.

Pag. 33. — Di modo che Sofocle, ec.

Preso da un frammento che ci ha conservato Plutarco o che si trova, Op. Soph., Ed. Brunk, tom. IV, pag. 686.

Pag. 47. — Come dice Socrate in Platone.

Nel *Filebo*, p. 686.

Pag. 84. — Osserva dunque, o amico, il senno delle leggi che una divina intelligenza pare averci svelate.

Sotto ciò s'intendono le leggi di Keplero. Per avere il presentimento del senso speculativo delle medesime e per essere riconosciute nella loro purezza debbono prima essere spogliate delle antecedenti empiriche e meccaniche difformazioni. In questo noi ci riportiamo con sicurezza alle antecedenti fatiche di un amico; il positivo di questo concetto qui espresso sopra tali leggi è conforme al generale schema della costruzione, il quale domina in questo colloquio, poichè secondo il medesimo le tre leggi di Keplero stanno in relazione fra loro come indifferenza, differenza e totalità, cioè, quello per cui ambedue si ricostruiscono in unità. In questa maniera esprimono perfettamente l'intero organismo

della ragione e formano un sistema completo. — Ciò sia la stella guidatrice per intendere i discorsi di Bruno a coloro i quali non vogliono attendere ulteriori schiarimenti da darsi altrove.

Pag. 139. — In riguardo dunque alla sorte di quella dottrina.

Per gl' intelligenti forse non occorrerà rammentare che la seguente esposizione si approssima di più alla particolare maniera, onde Giordano Bruno ha esposta la dottrina dell' universo, e specialmente secondo l' estratto ingegnoso che è stato dato della sua opera *Della causa, principio ed uno*, come appendice alla lettera sopra la dottrina di Spinoza e di Jacobi.

Eccettuato che Bruno spiega come identici l' anima e la forma di una cosa, quindi gli si rende impossibile di esporre con eguale chiarezza il più alto punto dell' indifferenza fra materia e forma. Alessandro all' opposto sostiene essere l' anima stessa come uno dei contrapposti della forma, perciò subordinata alla forma. Possono essere considerati i seguenti passi come documenti e paralleli della sua esposizione:

« Dobbiamo distinguere dalla forma accidentale la forma accessoria eterna e primitiva, la quale è forma e sorgente di tutte le forme. »

« Questa primitiva e generale forma e quella primitiva e generale materia come sono esse unite, indivisibili, diverse, e null' ostante una sola essenza? questo enigma dobbiamo cercare di sciogliere. » (Pag. 283.)

« La perfetta possibilità dell' esistenza delle cose non può procedere alla loro effettiva esistenza nè tampoco rimanere dopo la medesima. Se si desse una perfetta possibilità di esistere effettivamente senza effettiva esistenza, allora le cose si creerebbero da sè stesse ed esisterebbero prima di essere. »

« Il primo e più perfetto principio abbraccia in sè ogni esistenza, può essere tutto ed è tutto. Dunque forza, attività, esistenza, possibilità e realtà sono in lui un indiviso indivisibile *Uno*. Non così le altre cose che possono essere e non essere, possono essere determinate in un modo o in un altro. Ciascun uomo in ogni momento è ciò che può essere in quel momento,

ma non tutto ciò che egli può essere in generale e secondo la sostanza. »

« Ciò che è tutto quello che può essere è soltanto un unico, il quale comprende nella sua esistenza tutte le altre esistenze. » (Pag. 284.)

« L'universo, la natura increata è egualmente tutto ciò che essa può essere in fatto e in un tratto, perchè comprende in sè ogni materia, insieme coll'eterna invariabile forma, colle sue variate figure; ma ne' suoi svolgimenti successivi da istante ad istante e nelle sue singole parti, condizioni e singoli esseri, ed in generale nel suo esterno, non è più ciò che essa è e può essere, ma è soltanto un'ombra dell'imagine del primo principio nel quale la forza attiva, potenza, possibilità e realtà sono Uno e la stessa cosa (Pag. 285.) »

« Noi non abbiamo occhio nè per l'altezza di questa luce nè per la profondità di questo abisso, al qual proposito dicono sublimemente i Libri Santi, i quali riuniscono i due fini estremi. *Tenebræ non obscurabuntur a te, et nox sicut dies illuminabitur: sicut tenebræ ejus, ita et lumen ejus.* »

« Si guardi di non confondere la materia della seconda specie, la quale è solo soggetto delle cose naturali e variabili, con quella che ha comune il mondo sensibile e soprasensibile. (Pag. 285.) »

« Questa materia la quale sta per fondamento alle cose incorporee come alle corporee, è un'essenza moltiforme in quanto che racchiude in sè la moltitudine delle forme; ma considerata in sè è assolutamente semplice e indivisibile. Essendo tutto non può essere nulla in particolare. Io confesso che egli non è facile ad ognuno comprendere come una cosa possieda tutte le qualità e niuna: possa avere l'essenza formale di ogni cosa senza avere in sè stessa alcuna forma: però è nota al saggio la sentenza: *non potest esse idem, totum et aliquid* (Pag. 290.) »

Pag. 147. — Non senza ragione, o amico ec.

Mentre Anselmo partecipa da un lato all'intellettualismo di Leibnitz, sembra che dall'altro lato si trovi impacciato sulla sua esposizione a cagione della prima limitazione dell'intellettuali-

smo, la quale limitazione proviene dal prendere per punto di partenza l'idea della monade. Nel medesimo tempo però potrebbe nascere la questione, se quella dottrina sia stata spiegata in senso più elevato, e se negli svolgimenti e nella mancanza di forma che rendeva necessaria quella limitazione, si sia mostrata mai prima un'espressione della vera filosofia con quella chiarezza come parecchie altre nel discorso di Anselmo; come ad esempio, allorchè dice non esserci che l'idea inadequata, la quale ci faccia vedere le cose fuori di Dio, e simili. Tale questione è tanto più naturale in quanto che fino a' dì nostri gli stessi seguaci di Leibnitz o quelli che vogliono ripristinare la sua filosofia non hanno affatto compresa la sua dottrina (benchè non senza sua colpa) nei punti principali, come quello dell'armonia prestabilita, la quale si riferisce all'unione del corpo coll'anima e a quella delle monadi con Dio. Tuttavia non si troverà nulla nel discorso di Anselmo che non possa essere veramente confermato per altri passi di Leibnitz stesso, senza aver bisogno di riferirsi allo spirito del sistema dell'intellettualismo: così p. e. ciò che riguarda l'essere delle unità in Dio, come pure l'altra proposizione, tutto si trova in Dio; per l'idea adequata, o per la rappresentazione della ragione si può riferire a diverse affezioni, le quali si trovano in parte nei *Nouveaux essais* stessi, parte in un' aggiunta ai medesimi sul Teorema di Malebranche che vediamo tutte le cose in Dio.

Pag. 163. — Che un filosofo prima di noi ci ha lasciato in queste parole. ec.

Anche questi è Giordano Bruno, di cui le qui citate parole possono essere considerate veramente come simbolo della vera filosofia.

NOTE DELLA TRADUTTRICE.

Pag. 16. — Della forma e del finito.

È vero che tutte le cose che vediamo nel tempo e nello spazio non ci possono immediatamente portare all'intuito di ciò che è eterno, assoluto e vero in sè stesso, indipendente dalle contingenze fenomenali degli esseri. Ma siccome anche le cose che sono nel tempo e nello spazio debbono avère una forma, e siccome questa forma, in quanto che è, gode del principio apodittico di contradizione per cui non può darsi che contemporaneamente una cosa sia e non sia, e tutto questo è vero e sarebbe sempre tale ancorchè le cose contingenti non fossero mai sussistite; così anche le forme concrete dell'essere ci portano mediatamente alla intuizione e alla cognizione di ciò che è assoluto, di ciò che è indipendente dalle contingenze, di ciò che oltrepassa i ristretti confini del tempo e dello spazio. Ma pare che Schelling confonda troppo le notizie contingenti temporarie colle assolute e necessarie, perchè 4 via 4 fa 16, indipendentemente da un numero concreto di uomini, di pietre, o di animali; la quale verità non cesserebbe di essere vera, quantunque le pietre, gli uomini, gli animali non avessero esistito mai. Le cose non sono quelle che producono la forma di sè stesse, ma bensì le forme sono state predeterminate, in cui le cose stesse come in un letto di procuste debbono adattarsi necessariamente, di modo che la loro passeggiera e fantasmagorica comparsa non è possibile che dentro certi confini e certi cerchi; come ogni cosa che nel tempo comincia, sta e si dilegua. Ma le cose concretamente considerate formano l'unità assoluta della materia dell'essere concreto colla forma, perchè quando dicesi 4 uomini, 4 sassi, troviamo l'innesto

assoluto della forma necessaria colla materia contingente. Il non avere rotta questa unione partendo dall'identità di essa forma colla materia fu cagione perchè da Schelling si credesse non potersi dal contingente salire all'assoluto: e ciò è vero perchè all'assoluto ci è dato poter immediatamente per intuizione salire, ed essere ricondotti solo mediatamente volendo separare i due termini della materia e della forma che costituiscono le individualità del concreto; perciò Schelling stesso conviene che la vera conoscenza per noi non istà nel finito ma nelle relazioni di esso finito coll'infinito nell'assoluto.

Pag. 18. — Delle nozioni.

Le nozioni hanno una assoluta indipendenza tanto dal soggetto contemplante quanto dall'obbietto contemplato; poichè sebbene niuna creazione avesse avuto luogo e nessuna sussistenza avesse avuto vita ed essere, non sarebbe stato meno vero, e non sarebbe men vero che ogni effetto ha la sua causa, che una cosa, dato ch'ella sia, non è possibile che nell'istesso tempo sia e non sia; e inoltre, qualunque idea universale, (quelle p. e. dell'umanità dell'animalità della vegetabilità) ha in sè stessa una realtà indipendente anche dalle esistenze che la rappresentano nell'universale: quindi si vede che dovendo tutte le cose, per dir così, filtrare necessariamente attraverso queste forme, distrutto che sia il relativo e fenomenico delle medesime, resta sempre ciò che è indipendente da noi e dal mondo, ciò che presiste e sopravviene inalterabilmente nell'assoluto e nell'interno, essendo la nozione immutabile e residente nell'universale. Ma per capire con più chiarezza il linguaggio di Schelling facciamo notare ch'egli per nozione intende ciò che noi diciamo comunemente idea, e per idea (accordandosi in questo con Hegel e con Gioberti) non altra cosa intende fuori che l'assoluto. Ed è perciò che, secondo Schelling, la nozione abbraccia ogni infinità, ed è solo la possibilità delle cose non vedute in quanto all'attualità della manifestazione delle produzioni, perchè si oppone alla moltiplicità. Al contrario dell'idea che considera la possibilità e l'attualità contemporaneamente e perciò riunisce moltiplicità ed unità, finito ed

infinito; per cui dal suo punto culminante ella domina nelle sue vedute ambedue. Per tale ragione ancora Schelling dice essere l'oggetto supremo della filosofia l'idea dell'idea (l'assoluto) la quale esprime l'inseparabilità del mondo diverso dall'uno e dell'intuizione dal pensiero. Questa unità si trova nel principio ontologico che è lo svolgimento e la base di tutto lo scibile. Il più alto conoscere sta nella ragione assoluta, poichè anche le idee nella evoluzione delle loro infinite gerarchie riconoscono per sè stesso il principio predeterminante di un eterno modello, per cui queste considerate come virtuali o come effettive restano in potenza dove non hanno che il vero valore assoluto o si traducono in atto vestendosi di forme contingenti e relative. Allora esse s'incarnano nel mondo sensibile ma non per questo perdono l'essenza intelligibile che le costituisce, oppure spogliate delle condizioni del tempo rimangono sempre purissime, assolute ed immortali. Per questo accade che noi siamo determinati da quelle, e non è l'*io*, come erroneamente avvisa Ficht, che le determina perchè ciò è sola proprietà del più alto conoscere. E qui possiamo essere d'accordo con Schelling che la verità è assolutamente obbiettiva.

Pag. 20. — Che tutto è vero in natura.

Schelling si conforma con Hegel il quale dice che *tutto quello che è reale è razionale.* Infatti se ciascuno produce solo quello onde sua natura è capace, produce cosa vera benchè paia erronea. Quindi poi il medesimo Hegel per trovare l'unità assoluta dell'ordine del mondo dice ancora che tutto quello che è *razionale,* è altresì reale; e tutto ciò coinciderebbe coll'idea di Schelling che nessuna menzogna è possibile in natura.[1] Il fin qui detto si riferisce all'ordine cosmico; ma quanto all'ordine morale ciascheduno sente in sè stesso una certa libertà per declinare da ciò che non è onesto, essendo noi padroni di conformarci o no al principio morale dell'ordine. Siccome l'ordine è fuori dell'individuo, così è la garanzia dell'individuo medesimo; per cui conformandosi l'individuo all'ordine, oltre

[1] Lo stesso sostiene il rigoroso Spinoza con forti argomenti.

che si conforma alla volontà di Dio, trova nell' osservanza di esso principio dell' ordine la maggiore tutela di sè stesso. E se l' individuo produttore produce azioni contrarie all' ordine, distrugge il principio della coscienza invece di stabilirlo colle sue operazioni. Da ciò comprendesi la imputabilità degli atti, la quale pesa tutta sopra l' individuo, nel quale sta la differenza della virtù e della colpa.

Pag. 26. — Bellezza e verità loro: attenenze col romanticismo e classicismo.

Siccome nella mente dei pittagorici il numero è la forma assoluta, il preordinato modello tipico dentro cui stanno preformate le cose, così in esso è il ritmo, la misura e la proporzione; d' onde la scuola neoplatonica e l' antica italica celebrano il creato e la natura come un concento, un' armonia. Ora le proporzioni armoniche, le misure euritmiche del concento con supremo indirizzo teleologico che altro sono se non che la stessa increata e creata bellezza? Se il vero non è che nell' armonia degli archetipi eterni, se la bellezza non è che o la contemplazione assoluta di questa armonia ideale, o l' incarnazione attuata dei tipi ritmici dell' eternità, che altro è mai il bello se non il vero? e che altro è mai il vero se non il bello? Volgarmente fu creduto che nell' evoluzione storica delle varie forme dello scibile la poesia antecedesse la filosofia, come Vico chiamò secoli *poetici eroici* i primi, e chiamò i secondi *filosofici umani:* ma esso intese parlare della filosofia esplicata mentre che la intuizione del vero sinteticamente percepito dovette unirsi a qualunque concezione estetica. Quindi Schelling riannodò le due divine favelle verità e bellezza, filosofia e poesia, mitologia e storia, ritrovandole nel principio sintetico dell' ordine eterno. Quantunque però il vero ed il bello nel loro principio ed in sostanza sieno identici, non si può nulladimeno contrastare che sieno due facce diverse di questa medesima sostanza, per cui nei tempi primitivi e in quella intelligenza in cui predomina l' intuizione, il vero ed il bello sono colti unitamente ad un medesimo tratto; mentre nei tempi successivi e di maturo incivilimento e nelle intelligenze in cui predomina la riflessione la

quale si applica partitamente ad uno o ad altro obbietto, il vero ed il bello possono essere anche contemplati divisamente, e la filosofia può dalla poesia in certo modo essere separata. Poesia vuol dire creazione, ed in principio la manifestazione del genio fu figlia dell'emozione e dell'entusiasmo. I capolavori dei poeti divennero quindi il soggetto delle fredde meditazioni dei filosofi, i quali stabilirono per le future creazioni poetiche una regola ed una norma. I precetti vennero dunque dopo le creazioni del genio, e la poetica di Aristotile comparve assai dopo la divina Iliade; e sopra quelle stabilite norme dovevano adattarsi, allungarsi, raccorciarsi, modificarsi, tarparsi, ingrandirsi le future creazioni. Allora il sentimento fu obliato e la poesia venne talmente classica a segno di non fare più travedere la natura, e l'eco sonora delle umane passioni sotto il raffazzonato e confuso apparecchio dell'arte. La sterile imitazione dell'*Italia liberata* del Trissino non eccita più quel sentimento onde siamo compresi leggendo la commovente scena della morte di Patroclo, e l'addio di Ettore e di Andromaca. Ma non tardò guari, dopo tante servili imitazioni, la reazione del sentimento contro alla pedanteria; e quantunque i più prudenti rispettassero la forma tradizionale dell'arte, riaprirono libero esito alle manifestazioni armoniche dell'anima. Questa fu il romanticismo che in Dante si trova sapientemente scintillare in mezzo alle forme classiche più severe; perchè se Dante seppe che il genio non ha legge, seppe altresì riprodurre sotto forme più simmetriche e più belle le norme tradizionali dell'arte ordinata in modo moltiforme a sempre mai riprodurre il bello. Da ciò si rileva che il bello in quanto è bello ha forme eterne, ed è anteriore al genio a cui si appartiene di estrinsecarlo. Ma in quanto che è moltiforme e vario, non può essere ristretto nella meschina cerchia dal pedante segnata, perchè l'ispirazione e l'idea è la legge del genio, e fra l'unione del vero col bello e del bello col vero in quella più alta identità esso s'innalza al magistero sublime ove comparisce legislatore dei secoli, ministro della natura.

Pag. 30. — Dell'anima.

Schelling riguarda l'anima platonicamente e non molto differentemente da Bruno, da Spinoza e dagli gnostici: quindi egli dice che l'anima è un eterna nozione nell'eterno che Dio permette di venire alle temporalità come anime di singoli corpi: le quali hanno perciò una doppia vita, l'una nell'assoluto, l'altra indipendente nell'individuo. In questa seconda vita sono individualizzate in personalità vivente, e come forme viventi hanno nell'umanità le forme della ragione, per cui come idee producono un analogo il quale non è che una copia, una lieve imagine dell'increato vero e bello. Si vedono nell'uomo le forme virtuali della ragione, le quali o possono giacere in potenza oppure possono essere tradotte ad atto dallo svolgimento concreto della vita. Essendo assoluta l'essenza della ragione, in ciò consiste la sua autonomia indipendente dalle circostanze esterne, le quali solo possono dare la materia del ragionamento, e l'uso di essa ragione: come appunto la cera non può somministrare che la materia foggiabile in diversi modi, mentre la forma tipica di essa sta nel suggello.

Pag. 44. — Pensiero e intuizione.

Per Schelling l'intuizione è la contemplazione assoluta la quale non può avere per termine che l'assoluto stesso; per conseguenza l'intuizione abbraccia i due poli opposti dell'ideale e del reale che nella loro perfetta identità costituiscono veramente l'uno, la causa assoluta. La semplice contemplazione non è che il modo di spartimento analitico di contemplare le cose, mentre che la intuizione è l'atto sintetico puro e comprensivo nell'istesso tempo. Puro, perchè si riferisce all'essere che tutto unifica; comprensivo, perchè abbraccia ogni cosa, e può quindi sciogliersi e bipartirsi nelle due opposte polarità dell'ideale e del reale, i quali due termini rinchiudono le possibilità tutte delle individuali esistenze. E questa visione più universale assoluta è in certo modo totale ed è quella che costituisce l'intuizione di cui parla Schelling. L'intuizione si riferisce al-

l' intero delle cose, ed è una sintesi mentre che la contemplazione vede le spezialità delle cose ed è un analisi. L' intuizione è più razionale, e si dirige all' oggetto pensabile, nella quale pensabilità dell' oggetto dell' intuizione la mente intuitrice riconosce la sua unità coll' oggetto intuito; perciò appunto Schelling chiama l' intuizione identica col pensiero mentre la contemplazione esamina le parti del pensiero stesso che non si attribuiscono all' intero. Di qui risulta che l' una è una vista, l' altra è un giudizio per cui Schelling identifica come ogni altra cosa vista e giudizio. Pare che per esso il pensiero si riferisca soltanto all' idea puramente contenuta nell' umana intelligenza e nelle relazioni della medesima, di modo che esso pensiero sembra che non esca dai limiti delle forme subbiettive avuto riguardo all' idea in quanto che riesce ad un punto d' insidenza nell' Io contemplante indipendentemente dalla realità che ha obbiettiva. All' opposto l' intuizione abbraccia l' idea nella pienezza del suo essere e la vede in quanto che è obbiettiva, reale, invariabile ed eterna. Quindi potrebbe dirsi che mentre il pensiero si riferisce a sè stesso o al logos, l' intuizione si riferisce al cosmos, cioè all' esistente al concreto reale. La materia speciale di ogni intuizione è differente e varia nella stessa intuizione posta in atto. E siccome tutto ciò che è ideale ha una corrispondenza reale e tutto ciò che è reale ha un riverbero e un riflesso ideale, accade che il pensiero e l' intuizione hanno la loro unità nel più alto punto dell' assoluto.

Pag. 47. — Differenza tra nozione e idea secondo Schelling.

Secondo Schelling, la nozione tanto in potenza che in atto si riferisce a concreti esistenti nell' infinito mentre che deve essere limitata da una concretezza speciale ogni qual volta viene posta in atto; come per esempio, i cavalli di Coricus, le pietre del Colosseo. In questo si vede che la nozione riguarda la mera infinità in quanto che possono essere e può essere infinito il numero dei sassi, dei cavalli, delle stelle, ed in questo senso la nozione è sempre a posteriori; mentre che l' idea per sua natura archetipa è sempre a priori, ed è quella che do-

mina noi e non noi dominiamo quella. L'idea ad un tempo è una e moltiplice. Una in quanto che non può estrinsecarsi fuori dell'ordine del suo archetipo che ne è l'essenza, mentre che può attuarsi ed esprimersi in tante individualità possibili nell'indeterminato oceano dell'infinito. Da questo si vede però che la nozione è di natura più soggettiva che obbiettiva, che che ne dica Schelling, perchè ella si riferisce a noi o al me conoscente, e senza l'atto concreto della nostra mente non può esservi nozione, mentre l'idea esiste per sè stessa, ed è completamente oggettiva esprimendo ambedue l'identità assoluta dell'ideale col reale, e del reale coll'ideale.

Pag. 49. — Del carattere della sostanza e del pensiero.

Le sostanze fra loro si distinguono per gli attributi, e risolvendosi per le qualità loro nel principio di contraddizione, rimane provato il principio apodittico della loro diversità. La sostanza corporea è distinta per l'attributo dell'estensione in forza di che nell'istesso punto non vi possono essere due azioni simultanee e diverse; ed in quanto cho v'è l'estensione (caratteristico attributo che appartiene alla materia), deriva che la materia è composta di parti l'una fuora dell'altra, e le une dentro le altre, per cui la materia non può assolutamente pensare poichè il pensiero non può essere proprio che di una sostanza che non abbia parti. In fatti la materia in mezzo a tanti mutamenti non potrebbe pronunziare Io sono Io penso. Dunque perchè abbia luogo il pensiero bisogna che vi sia un centro di unità assoluta, e ciò non può accadere che in una sostanza semplicissima e di natura diversa, e opposta all'estensione. Il principio semplice e la materia sono opposti, è vero, ma non contrari, anzi la materia mostra cotal simpatia per la forma e l'appetisce e la cerca come la donna cerca l'uomo e gli è attaccata. Queste sono le parole di Bruno, di Schelling e di altri supremi filosofi circa la materia. Infatti la forma primitiva, o la vita universale, forma di tutte le forme, informa la materia e le fa rilevare tutte le sue moltiformi figure, perchè la materia è l'indeterminata possibilità di tutto, l'indifferenza di tutto che tutto ha raccolto e latente nel suo seno, e per mezzo dell'at-

tualità della forma da subbietto substratum universale diventa l'infinità di ogni finito: di tal modo l'una che per natura era sola possibilità diventa anche attualità, e così la forma che è l'atto il più perfetto diventa potenza efficiente di ogni cosa, e producono insieme necessariamente le preformate sussistenze ideali.

Pag. 52. — Dell' identità assoluta.

Schelling ammette una identità assoluta del reale coll'ideale finito, coll'infinita materia e spirito ec. Questa identità assoluta non può sentenziarsi assolutamente fuori che in un rispetto divino e universale, cioè nel punto più elevato, nell'origine. Ma tutto questo non l'indurrà mai a confondere la natura propria degli esseri; i quali in quanto che sono partecipano della natura dell'ente perchè sono e perchè esistono: ma in quanto che hanno attributi e modi speciali, ciascun essere deve avere la propria natura. Fu distinta dal Gioberti la categoria degli esseri in quello di ente e di esistente. L'esistente non esiste per sè ma deve la sua esistenza all'ente, mentre che l'ente esiste per sè stesso innanzi ogni tempo ed è causa efficiente e assoluta di ogni sussistenza. Schelling non avvertì la differenza che è tra l'ente e l'esistente, di modo che nell'assoluto sono confuse le diversità le più opposte ed annullate tutte le antitesi in cui gli esseri individui vengono a perdere la loro individualità. Io non contrasto a Schelling che tutti gli esseri profondamente considerati dall'umana ragione abbiano un principio comune e si uniscano in Dio: in questo senso l'Assoluto di Schelling ha un significato. Ma considerati dal lato obbiettivo ed ontologico, differenziano tanto fra loro quanto gli attributi delle loro essenze diverse contrastano. E benchè nell'Assoluto di Schelling tutto sia identificato, ideale e reale, infinito e finito, materia e spirito, e sia questa unità l'indifferenza del tutto; non per questo nello svolgimento creativo delle cose restano identici, perchè ciascheduno riconosce nel singolo la sua propria natura, l'ideale si separa in ideale, il reale in reale, l'infinito in infinito, la materia come materia, lo spirito come spirito, e nell'individuo esistono necessariamente uniti,

ma non mai identificati indistinguibili, come discenderebbe dalle viste psicologiche che in questo senso appariscono in Schelling. Meno che se parlando egli dell'identità del reale coll'ideale, non intendesse il solo principio intelligibile e spirituale delle cose senza avere l'atto del pensiero. Certo è a mio avviso che non vi può essere buona filosofia se non è basata sui cardini inconcussi di un antologismo concreto. E quantunque, secondo Schelling, ideale e reale sieno indistinguibili nell'assoluto, nel singolo però sono distinguibili; e la loro esistenza ha due soggetti diversi, l'Io ed il Mondo esterno, la materia nelle cose, la forma nel pensiero. Che se consideriamo l'ideale e reale nel solo Io pensante, che riflettendosi diventa subbietto-obbietto, noi ritroviamo un mondo che non ha esistenza fuori di noi; ed in questo modo Schelling ritorna indietro a confondersi coll'idealismo di Ficht da cui esso medesimo mosse per mostrare il contrario. Se poi vogliamo trovare l'identità assoluta in tutto ciò che è reale coll'ideale, dove troveremo noi la persona che pensa? Non è già vero che l'idea del tavolino sussista nel tavolino medesimo. Egli è vero che la forma del tavolino è un immagine di un archetipo infinito dell'infinito pensiero, ma nel tavolino non è che una natura totalmente inconscia di sè stessa. Come potremo noi confondere la natura conscia coll'inconscia? Resta sempre vero però nel meraviglioso sistema di Schelling, che lo studio analitico delle cose, levando le attenenze del finito coll'infinito, della causa coll'effetto, sia un annullare l'idea e quindi la cosa stessa, poichè ambidue non hanno sussistenza fuori delle relazioni, per le quali l'indeterminato s'incarna sotto forme determinate e individue. Con ciò resta intatto il principio di Schelling che tutto ciò che è ideale è ancora reale, ed ha un cotalchè di assoluto. Ma passando dalle esistenze visibili a quella invisibile dell'idea, non potremo mai dare alle cose il carattere di persona; poichè nelle cose non sussistono le idee ma vi partecipano come loro imagini, e nelle opere umane esistono le forme unicamente, poichè le idee non ponno avere sussistenza che in sè stesse, e non negli individui che le ritraggono. Ciò posto, come si potrebbe ridurre a identità la persona e la idea? Questo è sembrato ad alcuni lo scoglio gravissimo in cui urta Schelling colla

teorica dell'assoluto, perchè se questo assoluto lo ritroviamo nella persona, ov'è la realtà della natura esteriore? se poi lo troviamo nel mondo, ove è la personalità dell'uomo e di Dio? A me pare che ciò che Schelling dice dell'assoluto ossia dell'identità che hanno tutte le cose dell'universo in una comune esistenza per mezzo della quale il mondo è un tutto organico armonioso ed uno, per cui ogni sua parte è avviata alle altre da vita comune che le penetra tutte, sarebbe, io dico, più ragionevole che dovesse chiamarsi e credersi ciò, non già l'assoluto ma la vita universale informatrice di tutta la natura, figlia primogenita dell'assoluto, il quale assoluto è di una altezza più inaccessibile e più esente dalle condizioni dell'universo. Ma nell'altra maniera pare che Schelling abbia un piede nel sistema di Ficht, e l'altro nella sostanza di Spinoza. Sarà malagevole provare che la sostanza considerata astrattamente abbia il carattere della persona, e che il pensiero possa risedere fuori della persona e similmente l'intelligenza. L'ordine non è che il prodotto armonico dell'attuazione di un piano che risiede fuora della mente del contemplante, ma che ha la capacità di vedere in sè, e d'ordinare e trarre ad atto. Di tal modo si può dire a cagion d'esempio che la statua d'Apollo non è che l'esecuzione di un piano che è nella mente di Fidia, che l'idea di Fidia contiene la statua, in quanto che le forme del marmo sono il reale dell'ideale dello scultore ed il piano dello scultore l'ideale del reale del marmo, ed in ciò si manifesta alcun che di assoluto, anzi vi è l'assoluto medesimo incarnato in atto ovvero virtualmente ideale, ed il sistema di Schelling in questo senso ha un escogitabile fondo di verità. Ma l'identità assoluta tra Fidia ed il marmo come sostanza non può sostenersi da alcuno, nè credo lo sostenga Schelling; e nel prodotto si trovano unite ma separate in natura, poichè l'idea non è la materia, nè questa quella, e così di ogni cosa che è identica nell'assoluto che tutto contiene senza antitesi.

Pag. 64. — Attenenza dell'essere col sapere.

Le forme della conoscenza rivelano quelle dell'esistenza, ed in questa corrispondenza sta l'identità del conoscere e del-

l'essere, nella quale identità ritrovarono il loro più valido appoggio nel realismo del medio evo, mentre che la scuola del nominalismo non dava altro valóre all'idea che quello che risulta dalle pure attenenze logiche. I concettualisti che rappresentano il vero eclettismo del medio evo operano una specie di transazione fra l'ente e l'idea riconoscendo come obbiettive le attenenze delle forme delle conoscenze, non le forme medesime. Ora nel sistema di Schelling l'essere e il conoscere si fondano insieme nella conscienza dell'assoluto col termine ultimo d'identità tra le relazioni dell'ideale e del reale, e costituiscono l'unità dell'intuizione e del pensiero ove risiede la più perfetta unità dell'intero sapere.

Pag. 67. — Dell'idealismo trascendentale di Schelling.

Come tutte le cose finite trovano la ragione di essere nell'infinito? Secondo Schelling tutte le nostre idee risalgono ad una idea unica, la quale è l'idea dell'idea o il principio di tutte le cose, l'assoluto. Poichè come dice Rosmini l'idea dell'ente è implicita in tutte le altre. Prendiamo a cagione d'esempio un telescopio che dentro di esso abbia i tubi concentrici; si vede che il tubo primo ed esterno contiene in sè tutti gli altri interiori, i quali uscendo fuora acquistano la loro individualità distinta dal tutto, ma non possono uscir fuora del tutto. Come i corpi hanno una vita indipendente nella sostanza universale, così le idee, qnantunque essenze individue, sono parte dell'intelligenza assoluta. Ora si vede che l'assoluto nell'ordine reale tende continuamente a disgregare le parti che forma l'individualità per ritrarle nella sostanza unica; similmente le idee sono attratte dall'intelligenza infinita, con cui s'identificano pel loro carattere d'eternità. L'idea dell'ente di Rosmini corrisponde sotto qualche rispetto, e specialmente nella generazione del mondo ideale, all'assoluto di Schelling, il quale come causa di ogni realtà è principio di ogni idea, perchè le due polarità opposte e diverse dell'ideale e del reale s'identificano in quelle, ed in cotale identità sta il principio dell'idealismo trascendentale.

Pag. 73. — Del finito e dell'infinito.

Bisogna considerare in tutti gli esseri o nell'essere considerato in genere due cose: la sostanza e il modo, la materia e la forma. La forma è indipendente dalla materia ed è quella che determina le condizioni dell'ipostasi, vale a dire stabilisce i limiti dentro i quali deve essere rinserrata la sostanza; ed in questo modo l'infinito prende sussistenza sotto forme finite, mentre poi il finito, come materia, contiene in sè la sostanza infinita. Ma questo non avverrebbe mai qualora non vi fosse un terzo principio copulativo che stabilisce il come l'infinito esista nel finito. E questo terzo principio non è una cosa in sè e per sè e da sè, perchè tutto ciò che non è nè finito nè infinito, non può essere che il nulla; dunque questo terzo principio non è nè un essere, nè una forma di un essere, ma bensì l'attenenza necessaria fra gli esseri o i modi dell'essere stesso, il quale passando dallo stato di pura possibilità (in forza della esplicazione dinamica della vita di cui gode) viene a manifestarsi in atto, per cui produce una collezione infinita d'individui. Qui cade in acconcio di riportare l'idea di Proclo sul finito ed infinito: « all'apice dell'essere, il finito in sè è principio di ogni determinazione; all'estremità dell'essere, è limite dell'essere; l'infinito in sè è principio di ogni indeterminazione. ».[1] Ma le individualità fisiche del mondo non hanno che una sussistenza temporanea, poichè l'infinito e l'universo non concedono al finito, ossia all'individualità cosmica che un'esistenza transitoria, poichè gli agenti cosmici della natura continuamente alterano la forma degli esseri fino a scioglierli dalla loro esistenza particolare finita e richiamarli in seno dell'esistenza universale infinita, dove quello che era albero, sasso, fossile, ritorna ad essere materia cosmica per riassumere poi nuove forme, ed in ciò apparisce che l'infinito tende ad assorbire il finito e renderselo più assomigliante. E le cose non solo cosmiche, ma qualunque individuo il quale tenda maggiormente alla perfezione, tende a mostrare, quanto più può nella sua finità,

[1] Vacherot, lib. III, tom. II.

l'infinito in sè e per sè, come i corpi celesti. E Paoli di Pesaro nella sua opera sul moto molecolare dei solidi ha provato che dopo un certo spazio di tempo qualunque corpo non conserva più una molecola della primitiva sua materia.

Pag. 75. — Spazio e tempo.

Il merito grande della filosofia di Schelling è di avere rivendicato la realtà della umana conoscenza, la quale era stata onninamente distrutta dalle forme soggettive di Kant trapiantate impropriamente nell'obbietto, facendole sorgere nel soggetto, non ritrovandole nell'obbietto stesso ove per loro natura risiedono. La quale mossa fu spinta tanto più oltre dal Ficht, che non si ritrovò la filosofia se non nel cerchio immaginario di un perfetto idealismo, e così la realtà delle umane conoscenze venne fondamentalmente distrutta col rinnovamento dei sogni di Berchley, disperando più lo spirito umano di raggiugnere il criterio della certezza assoluta, e lo spazio ed il tempo perderono quel valore obbiettivo che hanno per loro natura. Schelling pertanto movendo dall'assoluta coesistenza delle cose considera lo spazio ed il tempo come assolutamente obbiettivi, comunicando in certo modo la loro oggettività anche a tutto ciò che è dentro di loro. La durata e l'estensione delle cose non sono che parti finite entro l'infinito, ed hanno identica coesistenza nell'eternità di cui sono l'immagine, anzi si potrebbero dire due facce dell'assoluto, di cui nell'una si esprime l'imperturbabile tranquillità dell'eterno, e nell'altra il tempo che vive di quel principio dinamico che rappresenta l'attività incessante dell'infinito pensiero. Lo spazio è la prima determinazione che ricevendo l'infinito nel finito stabilisce il luogo della determinazione individua delle cose ed è la prima espressione dell'infinito nel finito.

Pag. 97. — Perchè la vita degli esseri organici sia sottoposta alla vita della terra.

I Greci chiamarono microcosmo l'uomo, imperciocchè egli contiene tutto quello che contiene il mondo: ma con pari ve-

rità si potrebbero chiamare piccoli mondi tutte le altre organiche esistenze. I quali piccoli mondi quantunque costituiscano una propria individualità, non possono tuttavia esistere senza il cosmico commercio che li mette in comunione col grande universo. Poichè la loro materia continuamente si distrugge e si rinnova, e la fibra vivente continuamente rimanda materiali nella cosmica sostanza e continuamente riprende materiali nuovi della stessa cosmica sostanza. Ora essa materia cosmica nel foggiarsi dallo stato di vita universale a quello di vita organica particolare non abbandona mai le sue intrinseche proprietà, per cui i corpi organici non vivono che della vita cosmica medesima e sono ad essa vita soggetti. Le diverse organiche sussistenze sono tutte figurate sotto l'influsso di quella forza tipica che inconsciamente preordina gli svolgimenti loro; ma questa forza tipica proviene dall'eterno modello ideale, in cui solo è la sapienza, e sotto tale idea l'organismo si realizza. Ed in fatti, chi potrebbe mai dubitare che in sì stupendo magistero non fosse il principio ideale di un'arte divina?

Pag. 102. — Dell'anima. Immortalità dell'anima.

Platone, Aristotile, Bruno, Spinoza e Schelling parlano tutti quasi nell'istessa maniera dell'anima. La deffiniscono come nozione del corpo, la quale informa il corpo e l'organizza dietro il tipo ideale in cui risiede la futura ragione di esso. Le anime, secondo Platone ed Aristotile, hanno triplice categoria, l'anima vegetativa, sensitiva e razionale. Le due prime sono mortali, e l'altra immortale. L'ultima anima, cioè la razionale, quantunque razionale non cessa di avere le sue potenze sensitive, come quella sensitiva non cessa di avere le virtù plastiche della vegetabilità, ed in fine la vegetativa il principio formale del corpo. Con tutto ciò si deve sempre riguardare l'anima come principio spirituale semplicissimo, che non può aver contatto col composto, ma che per mezzo delle sue attività potenziali agisce come principio vitale, formale e determinatore del corpo. Però dicesi solo essere tre anime per le diverse manifestazioni e funzioni degli atti vitali che fa succedere nel corpo mediante le intermediarie sue potenze. Ma ella non è veramente

che una sola anima, che vive e sente e sè in sè rigira. Molti sono spaventati dalle illazioni di quelle parti caduche del nostro essere le quali sono il plastico e vegetativo, poichè mortali sono le attenenze che ha l'anima col corpo, mentre che la sua purissima essenza spirituale rimane immortale; la quale essenza ha alcun che d'indefettibile, e secondo il modo col quale partecipò alla vita terrena, ha in sè stessa una ragione indeperibile di pena o di gaudio che l'accompagna dopo la cessazione delle forme e del tempo nel pelago infinito dell'altra vita.

Pag. 108. — Della causa e dell'effetto.

La grande questione che cerca risolvere il mistero dell'universo è il gran problema della causalità, definito il quale debbono cadere a terra tutti i sistemi filosofici basati sull'oscurità della frasologia e sull'inesattezza d'idee mal concepite a priori. Dato che non vi possono essere che due specie di esseri, l'essere assoluto, gli esseri contingenti, non può darsi altra possibilità che di due generi di causa e di affetti, ciascheduno corrispondente alla sua causa. Causa assoluta e causa relativa, effetto proveniente da causa assoluta ed effetto proveniente da causa relativa. La causa relativa non è che un fattore dell'effetto, ma non è il solo, perchè ogni effetto presuppone la causa assoluta; poichè senza dati preesistenti l'effetto delle cause relative non potrebbe aver luogo; p. e. la vita organizza la terra sotto forma di fibre e di foglie: di tal modo è causa relativa in quanto che alla forma prodotta da essa vita preesiste la materia; anzi le cause relative non producono che le cause accidentali delle cose non le forme sostanziali, cioè non danno esistenza ad alcuna cosa, ma solo a varie combinazioni e disposizioni di queste. La causa assoluta però non solamente produce la forma, ma produce altresì la materia per essere onninamente causa assoluta, perchè causa assoluta è quella per lo cui potere universo ogni efficenza effettuale corrisponde all'effetto; e quantunque non possa avere la natura assoluta della causa da cui proviene, serba tuttavia un vestigio ed una impronta dell'archetipo produttore, onde non vi può essere cosa prodotta che non riveli il suo produttore. Perciò altro sono le celle fabbricate dall'in-

gegno istintivo del castoro, ed altro ancora sono le statue che annunziano l'ingegno artistico di uno scultore. Non è infatti l'universo che ancora c'innalza alla contemplazione di Dio? L'universo che ci fa certi che è stato prodotto conforme all'archetipo della mente divina, onde il poeta nostro disse:

> . . . . le cose tutte quante
> Hanno ordine tra loro; e questo è forma
> Che l'universo a Dio fa somigliante.
> *Paradiso*, Canto I.

OSSERVAZIONE.

Letta la traduzione francese escita alla luce alquanto più tardi della mia, parmi che il chiarissimo signore Husson non abbia fatte le dovute distinzioni fra *idea* e *nozione* e fra *percezione* ed *intuizione*. Io mi avviso che Schelling intenda per idea il pensiero assoluto il quale si svolge in tutte cose, ossia l'assoluto stesso, l'idea dell'idea, la sostanza. Per nozione poi ritengo abbia egli inteso un'idea determinata del pensiero assoluto, cioè un'idea particolare. Riguardo alla percezione essa è la contemplazione ideale della nozione; e l'intuizione, almeno per noi, è la contemplazione tanto dell'idea quanto della nozione. Avendo usato il signore Husson egualmente per idea che per nozione la parola **der Begriff**, e per l'intuizione e per la percezione la parola **die Anschau**, opinerei che non si fosse così esattamente espresso come nel rimanente della sua bella versione.

AVVERTIMENTO DELLA TRADUTTRICE.

Alla presente versione del Bruno mi è sembrato non inopportuno aggiungere altra mia versione di un manoscritto di Schelling, da lui stesso presentato ad illustre personaggio, e da questo con molta bontà a me trasmesso. Il manoscritto tocca a guisa di sommario i principj della dottrina di Schelling, la quale esprime le idee più profonde ed astratte del filosofo alemanno. Ognuno comprende quanto sia malagevole spiegare in poche parole tanti e sì gravi pensamenti quanti ne contiene la filosofia di Schelling; perciò ho pensato di lasciarlo nella sua integrità senza tentare altre spiegazioni, nella certezza che coloro i quali imprenderanno tale lettura, saranno profondi conoscitori delle più alte dottrine filosofiche. Per lo che io debbo facilmente concepire nell'animo la fiducia della loro benigna accoglienza.

PRINCIPJ DELLA DOTTRINA DI SCHELLING.

1. La filosofia non deve fermarsi nel diventato essere, ma come di ordinario si suole dire, deve penetrare la cosa; dunque deve entrare nell' essere. Ma l' essere non può aver luogo qui qual nostro primo obbietto, bensì ciò che esiste prima dello stesso essere.

2. Ciò che è prima dell' essere è naturalmente soltanto nulla in confronto di ciò che sarà di poi. Nell' idea di questo non ancora *esistente*, se noi ci vogliamo spiegare positivamente, sta piuttosto l' idea dell' *Essere potenziale.* [1]

[1] L' Essere potenziale è Dio quando vuole, perchè è la potenza del volere. Però secondo Schelling quest' essere in principio è nulla di quanto può e deve essere; è la sola possibilità di svolgersi infinitamente, però incosciamente e senza attività. Non diventa Dio veramente che nei differenti e successivi svolgimenti che hanno luogo nel processo della creazione per cui manda fuora dal suo in sè le tre potenze, e allora da essere passivo diventa potenza attiva, essere creatore. Il più alto grado di perfezione lo raggiugne nell'ultimo punto di svolgimento razionale, manifestandosi come pensiero nell' universo. Dopo questo momento, che è quello dell' apparizione dello Spirito che è la causa finale e universale, Dio *è tutto;* e così la sua perfezione fu pienamente compita; le tre potenze fondamentali dell' Essere Supremo rientrarono in lui, cioè nell' assoluta unità d' onde erano uscite per realizzare le idee tipiche dell' intelletto divino. Così il filosofo alemanno. Egli è malagevole lo spiegare come

3. Ma sotto quest'essere potenziale, perchè appunto è da prenderlo in senso attivo, è d'uopo che

ciò che contiene la potenza del volere possa essere una sostanza priva di coscienza e di attività, quando che il volere, per quanto a me pare, implica forza, azione e pensiero. Le quali cose tutte essendo in Dio ab eterno, non potevano restare immobili, inoperose e nascoste; tanto più che Schelling ammette in Dio la volontà identica colla necessità e colla libertà; per cui ne conseguirebbe che l'Essere Supremo anche primitivamente fosse non solo tutta potenza ma anche tutto atto per necessità della sua natura; ma questo si oppone alla sua incompleta e non consapevole divinità. Poichè la divinità non può sè stessa ignorare; ma bensì ella è la sapienza e la potenza stessa, come la libertà in lei ne mostra la onnipotenza, e la necessità palesa la sovrabbondanza espansiva del suo essere fecondo, che può, vuole e deve estrinsecarsi mostrando al di fuori la sua esistenza e lo splendore della sua faccia divina. Inoltre, con tutta la più alta venerazione dovuta a quel grande, non posso non riprovare l'errore ond'ei toglierebbe alla divinità l'eternità del suo potere e del suo atto assoluto, sendochè nell'essere divino la possibilità è infinita come ogni suo atto; per cui Schelling gravemente erra portando nell'essere divino le forme della esplicazione dinamica degli esseri contingenti, nei quali solo esiste un periodo di svolgimento nel tempo; e qualunque essere che sia contingente, è destinato a cominciare; benchè ricevendo l'essere dalla autocratica divina natura spirituale, sia destinato al più sublime punto teleologico di essere immortale e imperituro. Nell'essere divino non può aver luogo veruna esplicazione dinamica, poichè, come dice la divina Scrittura: *Io sono quel che sono:* vale a dire che in esso non può essere nè cominciamento nè fine, e tutto ciò che è rispetto ad esso Essere divino, quello che è e sempre è stato e sempre sarà; mentre la transitorietà delle forme, che Schelling trova nell'essere divino, non può essere che l'eco delle rozze forme politeistiche di un non bene ordinato sincretismo orientale. Imperocchè nella fenomenologia degli esseri non si può a meno di non distinguere le cause relative dalla causa assoluta. Se difatti il sole fa germogliare le piante, questa è causa relativa, poichè la pianta e il germe devono preesistere al sole; e così dee dirsi di tutte le altre cause che sono composte, vale a dire che figurano come fattori della effettualità, ma non come efficienza assoluta. Le cause relative non ponno ele-

noi intendiamo quello che non ha bisogno che di volere per essere, e per conseguenza della semplice volontà, cioè della *potenza del volere*.

4. Lo stesso immediato essere potenziale, cioè questa prima volontà, non è nè può essere libera; e se essa volontà non passa direttamente nell'essere, come insegnano i sistemi dei panteisti, essa deve essere trattenuta per mezzo di un'altra volontà.

5. Questa seconda volontà è il *puro esistente*[1] che è puro atto, ed è in antitesi colla prima volontà che è tutta potenza; questo puro atto essendo privo di ogni precedente potenza, presuppone necessariamente appunto per questa quella prima volontà.

6. Queste due volontà non stanno ancora in opposizione l'una coll'altra, perchè si riferiscono soltanto ad un essere futuro e non ancora effettivo, onde non istanno neppure in alcuna tensione fra loro.

7. È perciò necessàrio che queste due volontà l'una sia l'altra, cioè che l'essere potenziale sia l'esistente, e che l'esistente sia l'essere potenziale. Qui non è alcuna dualità ma solo duplicità; e ciò che sarà,

varsi al di là dell'efficienza delle forme o della forma dell'essere; là dove la causa assoluta dà onninamente all'essere la materia e la forma, per cui il mondo come contingenza non può essere spiegato che col principio di uno svolgimento creativo stabilito sopra ineluttabili leggi virtuali, nelle quali abbia luogo nel tempo lo svolgimento e l'esplicazione dinamica di tutti gli esseri che hanno ricevuta l'essenza, la sussistenza e la norma. Immutabile è dunque l'autocrata divino delle cose e degli esseri, mentre che mutabili, temporarie e contingenti sono le cose, gli esseri stessi sotto l'immutabile indistruttibile archetipo della eterna idea creatrice.

[1] A me pare che Schelling quando dice il *puro esistente* voglia intendere il *puro essere*.

il puro esistente, sta sopra un secondo grado della considerazione.

8. Ma abbiamo qui due negazioni relative, *mentre il puro esistente* è solamente posto per preservare l' essere potenziale dal pericolo del passaggio nell' essere, non potendo per sè stesso esistere come un puro esistente.

9. Per conseguenza si deve altresì ammettere un terzo nel mezzo fra il puro esistente e l' essere potenziale, il quale per ciò è libero da ambedue, e quindi contiene ambedue in sè; ond' è potenza senza escludere l' atto. Ma nello stesso tempo è atto senza escludere la potenza.

10. Con questo soltanto abbiamo conseguito ciò che vogliamo e dobbiamo volere, perchè ora abbiamo abbracciato non solo la volontà dell' essere potenziale in sè (6), ma anche come puro esistente per sè, e finalmente nell' unità di ambedue con sè.

11. Tuttavia questo terzo non è ancora in vera opposizione con le altre; ancora non siamo in verun modo usciti dall' unità, ed abbiamo avanti a noi solamente un' essenza quasi con tre facce.

12. Questa essenza è lo spirito perfetto il quale può essere manifestamente posto nella sua libertà, allorchè viene pensato, provenendo *da sè per mezzo di sè,* e in sè.

13. Però non si pensi che lo stesso spirito sia composto, per così dire, delle tre figure; poichè esso non sarebbe perciò spirito perfetto se comprendesse le tre forme, ma per contrario egli è piuttosto per tale ragione le tre forme perchè è lo spirito perfetto.

In tutto quello che è detto fin qui, il momento primo è distinto col nome

I. Tautousia della divina vita, alla quale deve seguire il momento secondo

II. Heterousia, e finalmente a questa il momento terzo

III. Homousia deve succedere,

1. Essere in sè stesso
2. Essere diverso
3. Essere nello stesso tempo.

14. Le tre forme nelle quali è stato posto lo spirito perfetto sono le potenze o possibilità di *un altro* essere futuro (6), ed in loro appunto si vede lo spirito perfetto, cioè la possibilità di un altro essere o la sua facoltà di essere creatore.

15. Ma quest' essere creatore non può essere fino a tanto che le tre distinte forme sono ancora l'una nell'altra, o non piuttosto che l'una escluda l'altra, colla quale esclusione l'essenziale unità di Dio non può essere annullata come perfetto spirito (13), il quale costituisce le tre forme.

16. Dio essendo libero, stava veramente in lui di tenere in perpetuo nascondimento il *principio del cominciamento*, il quale in sè stesso è nulla senza la volontà di lui. [1]

[1] Schelling nella sua prima filosofia dice come Spinosa, cioè che la volontà di Dio è identica colla sua libertà e necessità, per cui Dio si svolge per la libera necessità della sua natura che è Una colla divina sua volontà. Ma nel passo citato pare che si allontani da Cousin e da Spinosa allorchè dice che appunto perchè Dio è libero vuole che il mondo sia, e per questa forza di volontà diventa creatore, anzi

17. Egli voleva trarre fuori di sè il medesimo, cioè farlo esistere, e in forza di questa volontà per mezzo di cui è assolutamente creatrice, *l' assoluta personalità* viene detta con ragione *padre.*

18. Come padre pone la *materiale* origine del mondo *dalla quale* emerge il mondo.

19. Ma mentre l' assoluta personalità pone la materiale origine del mondo, questa esclude (15) da sè il *puro esistente* come primo elemento.

20. Con ciò essa personalità obbliga questo elemento ad effettuarsi nell' antitesi di sè come *causa mondiale, formale*, datore di forma; come causa mondiale, materiale, datore di materia, che sarebbe il padre che genera il figlio per mezzo di esse. Generare non è altro che escludere una qualche cosa da ciò in cui prima era avvolta, e così mettere nella necessità di realizzare sè stesso.

21. *Ma mentre il figlio così generato dal padre* (19) realizza *sè stesso,* egli ed il padre escludono intanto la terza figura, cioè lo *spirito,* il quale da ambedue procede.

22. Questo spirito è l'ultimo scopo *della finale causa del mondo*. E se il mondo è creato uscendo dal padre (15), per mezzo del figlio (20) allora viene creato per Iddio Spirito Santo (12).

23. Ma le tre accennate cause mondiali possono avere eguale o disuguale parte in ciò che le fa entrare nell' esistenza.

diventa l' assoluta personaltà, cioè dominatore di una esistenza generale fuori della sua.

24. In ultimo caso appariscono soltanto come agenti naturali o semplicemente potenze *cosmiche,* e le loro produzioni non sono altro che naturali cose, poichè qui necessariamente stanno ancora l' una contro all'altra, e così l' una l' altra si escludono.

25. Per lo contrario, quanto più è di misura eguale la partecipazione di tutte tre le cause mondiali nella formazione di una cosa, tanto più è perfetta in quanto che la loro partecipazione è perfettamente eguale, come nell'uomo; colà cadde il raggio *della divinità stessa* perpendicolarmente nella creatura, onde è posta nell'immediata attenenza col creatore stesso, cioè precisamente collo spirito perfetto.

26. Ciò che è creato in questa maniera, gode di un'eguale partecipazione di tutte le tre potenze, ed è necessariamente *libero* da tutte tre.

27. L' uomo nel suo stato originario, è secondo cotale maniera dalle tre potenze rinchiuso come in divina custodia, ma in essa non ha alcun sentimento di queste potenze.

28. Se egli voleva rimanere in tale stato, avrebbe dovuto conservare nel suo interno il principio dell' essere *fuori di sè* (16, 17), il quale era destinato rimanere entro di sè.

29. Ma l' uomo non contento di godere effettivamente della somiglianza divina, vuole ancora avere il sentimento di sè stesso, quasi essere simile a Dio, e secondo ciò operare siccome opera Iddio. (16, 17.)

30. L' esito non corrispose, e fu al tutto diverso da quanto aspettava. Invece di avere la capacità di diventare creatore come Dio, egli eccitava (28) solamente il

principio della morte (35), per mezzo del quale la sua propria coscienza avrebbe dovuto essere distrutta, se quindi non fosse entrata una più alta reazione.

31. Ma il secondo principio, al quale è proprio di cercare ogni cosa perduta, cioè tutto l'alienato, tutto l'uscito fuori di sè, adottò amorevolmente l'uomo; benchè, mediante il rialzamento del primo principio (15) posto fuora della sua divinità, è ritornata ora semplicemente potenza cosmica.

32. Questa volta dunque per mezzo dell'uomo si è data una nuova alterazione delle potenze; comincia ora nella coscienza dell'uomo un processo non divino ma semplicemente cosmico (24).

33. Questo processo è il mitologico, il quale infatti è analogo coll'universale processo mondiale, mentre anche qui di nuovo deve essere vinto il principio del cominciamento (16, 18) per mezzo del secondo principio della *causa mondiale* formale (19, 20).

34. In primo luogo è necessario che il principio dell'incominciamento diventi materiale verso *la più alta potenza*, come avvenne nella creazione (19), ma semplicemente nel senso fisico, trattandosi qui di un mero processo della coscienza immateriale.

35. Ma il principio del cominciamento non vuol perdere lo spirituale: di quindi nasce un combattimento nella coscienza, simile al combattimento per mezzo di cui fu posto il fondamento della natura, ed in seguito fu fondato il *sistema del mondo*.

36. Per conseguenza, la più antica religione dovè essere la religione *astrale*, e nel posto del vero Dio entrò il re del cielo chiamato Urano.

37. Per mezzo del progredimento della seconda potenza nella coscienza inclina poi la prima potenza al passivo e diventa femminile. Così il re del cielo diventò Urania, in cui ha luogo il computo delle stelle, anzi degli elementi, come prova dell' avanzamento del processo mitologico (35, 36).

38. E ciò presso i Persi e presso gli abitanti dell'Arabia: appo questi ultimi Erodoto chiama Dionisio il più alto spirituale iddio, quanto dire padrone degli uomini; perchè è suo ufficio di sottrarli dal potere del primo Iddio per mezzo della liberazione della coscienza, e trasferirli dallo stato nomade (il quale è indivisibilmente unito alla coscienza astrale) a domicili stabili e ad ordine civile.

39. Ma la coscienza è ancora sempre collegata al primo principio, e benchè lo debba rinunziare solamente come reale, teme, facendo ciò, di perdere questo principio stesso ed in sè stesso.

40. Altrimenti si rialzerebbe di nuovo il primo principio contro l' effetto del liberatore sotto le figure di Baal, Moloch, Tifone, Krono: e veramente a simili forme corrisponde *l' inflessibile inorganica natura.*

41. In questo tempo si adoravano inorganiche masse; la qual cosa rimase ferma come *feticismo* in que' popoli presso i quali il processo mitologico non ebbe ulteriori avanzamenti.

42. Ma per mezzo dell' accennato rialzamento il primo principio apparisce necessariamente il più alto dio spogliato volontariamente della sua divinità, la quale non deve egli riacquistare che per combattimento e fatica. Così Melcarth, Eracles, *in figura di servi*, non

sono *che precursori del futuro realizzato Dionisio* (38).

43. Similmente come prima seguì all' inflessibile esclusione del re del cielo un più dolce momento, così Krono alfine divenne Cibele la gran madre degli Dei, la quale si rappresenta in relazione con lui; Krono che è il principio *dell' organica natura* come vero fondamento della vera mitologia.

44. Ora si tratta che il principio dell' incominciamento, dopo che esso divenne materiale, non sia stato forse totalmente distrutto ma piuttosto portato all' ideale, alla spiritualità; lo che similmente avviene anche nella natura.

45. Noi dunque vediamo come la prima potenza è vinta effettivamente per mezzo della seconda, e così in questa maniera realizzandosi la seconda potenza (19, 20) emerge anche la terza (21); la quale nascita era veramente il nostro scopo (10).

46. Così si mostrano già *tutte tre le potenze nell' egiziana coscienza*, ove ci si rappresenta il più violento combattimento del primo principio *Tifone* con il secondo principio *Osiride.*

47. Ma finalmente riesce ad Osiride, per mezzo della sua vittoria, di rendersi eguale a Tifone, e questo stesso diventa Osiride, però come *dominatore dell' Averno.* Quel Dio posto come spirito apparisce in figura di Horo (45, 21).

48. Considerato relativamente, prevale il primo principio della coscienza egiziana, come dimostrano gli Dei animali rimasti qual prodotto del processo (37, 41, 43, 48).

49. All'incontro *l'indiana coscienza* si è sconcertata, mentre il primo principio fu totalmente distrutto per mezzo della più alta potenza.

50. *Brama* è in India interamente sparito, ed in suo luogo regna esclusivamente il *Distruttore,* non semplicemente vincitore di Brama, il dio Sciva.

51. Si trova ancora la terza potenza *Visnù;* ma questi tre non si uniscono in una unità. Visnù ha i suoi particolari esclusivi adoratori.

52. Per conseguenza non farà maraviglia che da una parte gli Dei (37, 41, 43, 44, 48) originati sieno figure molto incerte che spariscono, da non essere tenuti fermi da una coscienza, e sono figure a modo di spettri piuttosto che reali. D' altra parte è dato di quindi comprendere che gl' Indiani, sentendosi distrutti spiritualmente nella perdita del primo principio, ancora con facilità periscono corporalmente.

53. Ma un intero veramente organico, ed un' opera d' arte veramente compita è la mitologia *greca*, giacchè i Greci si conservarono la coscienza del primo principio, ed anzi tutti i momenti anteriori dell' intero processo (36, 38, 40, 42, 43). Ma anche dall' altra parte influisce il secondo principio con forza decisa sopra il primo per ridurlo all' idealità (44), ed in spirituale trasfigurazione.

54. Perciò rincontriamo qui delle figure tanto eccellenti, quanto mai era possibile spiegarsi da un processo sì perseverante e mite. Gli Dei greci non hanno carne e sangue, ma sono esseri simili agli umani, e segnatamente Giove, il più alto fra gli Dei originati, il quale porta in sè tutte tre le potenze; perciò si può

dire con ragione che Giove corrisponde all' uomo nel suo primo stato (25).

55. Qui convien chiudere il processo mitologico. Tutti i prodotti mai possibili sono qui venuti all' esistenza colla più decisa pluralità degli Dei; la coscienza è diventata libera, ed è ritornata nella sua originale chiarezza. E le potenze fino ad ora tenute separate nella coscienza, debbon di nuovo riunirsi insieme nella medesima.

56. Il principio reale come tale è distrutto, e colui che prima era Urano poi Krono, è ritornato nel suo *in sè* (16, 18), e restituito nella sua originale spiritualità.

57. *Dionisio,* per mezzo del quale appunto è avvenuto, che in tale maniera si è realizzato interamente per la coscienza (15, 19, 20); così divenne uno e lo stesso dio, il quale riunisce Ades Dionisio, e nell'istesso tempo deve essere riconosciuto in una terza figura come dio del futuro, *Jachos* (21, 18).

58. Alla coscienza si presenta così in queste tre figure, l' *unico* Dio che venendo *da sè* è chiamato Ades, *per sè* Dionisio, *in sè* Jachos. La quale cognizione non poteva essere che una dottrina esoterica, fino che il Paganesimo aveva totalmente finito d' esistere (21, 18).

59. Necessariamente la dottrina dei misteri deve stare allato alla mitologia che si va perfezionando come sua ultima crisi, e nell' istesso tempo ancora come chiave del processo mitologico; cioè il contenuto della medesima è appunto la dottrina degli Dei originati, e così in fine il Paganesimo stesso (31, 32, 33) da favola diventa verità, da semplice storia degli Dei s' innalza alla storia d' Iddio.

60. Ma così non fu ristabilito fuorchè il primo naturale, il monoteismo, il quale, ancora che l'uomo non fosse caduto, avrebbe dovuto essere glorificato e perfezionato per mezzo dell' apparizione della personalità divina della seconda persona, *soltanto in maniera diversa.*

61. Questa dottrina di un Dio (monoteismo) era propria ai misteri, e principalmente a quelli di Eleusi, nel qual nome (ελεύσοηκι, confront. Adv. Anche Gerusalemme vedrà la salute) fu già indicata una direzione di una futura spirituale religione.

62. Qui furono rappresentati tutti i primitivi stati della coscienza, distinti per mezzo della figura di Demetera.

63. Demetera esclude da sè quello che era ancora appartenente a lei del primo principio in figura della Persefone che partorisce, la quale poi deve essere sposa di Ades. Così è distinto lo scomparire del primo principio, come principio reale nella coscienza.

64. Ma anche la pluralità degli Dei, che entra nel posto della prima unità, infine diventa scandalo alla coscienza; Demetera è in collera con Giove, e con tutti gli altri Dei olimpici.

65. Finalmente, le viene rammentato da un' ancella che potrebbe ancora una volta diventare madre. Ed ora come Kore (cioè la coscienza), come Kore Persifone ritornata vergine (55), partorisce Jachos, il quale si rappresenta stando in diletto, o trastullandosi con la palla e lo scettro, come futuro dominatore del mondo.

66. Che il secondo Dionisio (47), i due Osiridi, debba sparire con tutto il suo mondo degli Dei, avanti Jachos

o il terzo Dionisio come egualmente viene chiamato (58) l'antecedente ed il presente, è il più profondo e più sacro segreto dei misteri.

FILOSOFIA DELLA RIVELAZIONE.

67. Il rialzamento del primo principio nella coscienza umana è in generale semplicemente quello che abbiamo riconosciuto, come *fondamento* del processo mitologico (33), per cui si deve ancora *trovare nel popolo eletto di Dio.*

68. Per conseguenza l'*immediato* Iddio degli Ebrei non poteva essere il vero (35, 37), ma egli è quel Dio irato geloso igneo, il quale richiede ad *Abramo* il sangue del suo figliuolo che gli deve essere sagrificato. A cagione di questo nuovo Dio, furono dagli Egiziani chiamati adoratori di *Tifone* (46), dal servizio del quale li distraggono i *Faraoni* a fine di deviarli dalla vita nomade (48, 46, 47).

69. Perciò anche nella coscienza ebraica si trova un influsso paganico, al quale si è avuto riguardo nella legislazione mosaica. A ciò appartiene, per esempio, la circoncisione (l'evirazione di Urano), la quale senza dubbio rappresenta il trionfo sopra lo sfrenato Titanico (38) (Paolo ai Rom. II, 25, 29), anche la proibizione dei cibi non meno che il sagrificio dei Rossi, quello della Vacca color di fuoco; il quale sacrifizio (65) non solo si offeriva a Geova, ma anche fuori della tenda (38). Similmente per la festa delle espiazioni, si doveva mandare un ariete nel deserto (38).

70. Ma precisamente in questo si scorge la rivelazione, che quello influsso paganico fu successivamente in parte soppresso, e in parte così diretto che tutto quello che dal medesimo ne risultò, si presentava come simbolo e similitudine del futuro, e quindi tutta la più antica costituzione diventò il tipo del Cristianesimo.

71. Questa rivelazione avvenne qui, come nel Paganesimo, per mezzo della personalità conciliatrice. Però qui nel Cristianesimo, qual santuario, non fu per mezzo di quella paganica personalità come tale. Nel Paganesimo essa influì solamente come potenza cosmica, e quivi pure nel Vecchio Testamento era ancora nascosta, e perciò si mostrò solamente operando a traverso la naturale potenza senza uscirne fuora.

72. La personalità conciliatrice comparisce per ciò nel Vecchio Testamento ancora, servendo come semplice angiolo sotto la forma di Malach — Geova (42). Questo Malach — Geova, sta allato ad Eloim come non vero Dio per dischiudere o svelare il vero Dio in quest' ultimo non vero Dio, cioè per rivelare Geova col fatto. Così, p. e., è colui che palesò ad Abramo la vera precisa volontà di Dio, dopo essergli stato chiesto il sangue del suo figliuolo.

73. Colui che ha da venire predice sè stesso nel Vecchio Testamento; così scioglie già in parte la tensione dominante nella coscienza. Ma egli non compie questo, come pure la sua sola cosmica operosità nel Paganesimo (31), non senza la volontà del Padre, e solo in riguardo alla sua risoluzione di sagrificarsi intieramente al Padre.

74. Ma non è che una soluzione in parte della dominante tensione; una essenziale riconciliazione più esterna che interna, la quale fin qui poteva aver luogo. Quest' ultima riconciliazione, è solo possibile nell' incarnazione, o per mezzo della medesima.

75. Ma ciò non può aver luogo, che colla presupposizione del figlio, fuori della divina esistenza. Mentre nella divinità in sè non può assolutamente succedere alcun cambiamento.

76. Il figlio posto fuori di Dio, gode però sempre il dominio sopra l' essere (19, 20), e nullostante che non sia Dio, esiste in forma divina (Paolo ai Filip. II, 5).

77. Ma nell' incarnazione, si spogliò di questa forma divina (Paolo ai Filip. II, 5, 11), e prese invece precisamente il contrario, vale a dire la forma di servo.

78. Il figlio prese interamente da sè questa forma di servo; ma per parlare ancora più determinatamente come fa la Scrittura (Ev. Joan. I, 14), egli stesso diventò carne. Falso e contrario alla dottrina della Scrittura è che l'incarnazione si concepisca semplicemente, come se il figlio di Dio solamente si unisse con un uomo creato dall' Onnipotenza.

79. Ma se la seconda persona della divinità infatto diventa uomo, questo è possibile solamente materializzandosi verso la terza, come ha fatto la prima (33, 34, 18, 20) verso di lei. Per questo si dice con ragione di Cristo, essere concepito di Spirito Santo

80. Ma con ciò non gli è data che la prima possibilità dell' incarnazione, mentre ricevette la vera umanità di atto, come la riceve in generale ciascuno, dalla sua madre.

81. Cristo per conseguenza diventò *uomo attivo*, e più dovette anche essere esposto a tutti i patimenti e privazioni della natura umana. Ma appunto per questo ristabilì la divinità per sè in luogo della sua esistenza fino ad ora fuori di Dio.

82. Onde Cristo nell' incarnazione è Dio e Uomo; in lui come uomo regna il Padre dal quale riceve la partecipazione di ciò che egli deve insegnare e fare; e di più ancora per mezzo di tale partecipazione operò i suoi miracoli in virtù della *communicatio idiomatum*.

83. L'abbassamento del figlio nel quale è fondata la sua gloria, è l'incarnazione stessa, ma non è un non servirsi o nascondere le divine qualità. Il vero compimento però di questo abbassamento è la *sua morte*.

84. E la grazia può essere sempre là ove è forza consumente, come anche nella natura, p. e. ogni verace clemenza deve avere un principio di durezza. Così anche in Dio parlando di una grazia vera e non debole, deve essere supposto un principio il quale, non preso in sè, non vuole la morte e la perdizione del peccatore (30, 35, 42, 68).

85. Questo principio può essere portato a cedere il suo diritto solamente se la potenza che gli sta incontro si arrenda e si sagrifichi. Con ciò si riduce a sagrificare similmente sè stesso, e passare alla bontà e clemenza.

86. Non solo esteriormente nei suoi effetti, come fin qui è stato il caso (73, 74), ma interamente a guisa della sua sostanza viene allora vinto, e così portata alla luce la vera volontà di Dio per mezzo dell'annullamento della tensione che ha fin qui avuto luogo.

87. Per ciò doveva Cristo risorgere in corpo glorificato dopo essere disceso nel recinto degli spiriti e di avere loro annunziata la redenzione, e in questo senso avere infranta la potenza dell'inferno in prova della giustificazione degli uomini per le colpe dei quali egli morì (Paolo ai Rom. IV, 25).

88. Quindi colui il quale prima era in forma divina, poscia divenuto uomo diede sè stesso alla morte, doveva essere riconosciuto dal Padre come padrone e ottenere da lui il diritto di esistere fuori di lui e di sottomettere tutto a sè.

89. Ma colui il quale è stato sottomesso dal Salvatore in un combattimento veramente micidiale, è Satana, e che è impossibile immaginarlo uno spirito finito e di già condannato. A un tale spirito non si potrebbe attribuire alcun impero sul quale egli domina; tanto meno potrebbe il Salvatore essere tentato per mezzo di un sì fatto spirito.

90. Ma Satana è piuttosto il principio del cominciamento, il quale, a dir vero, nella creazione era stato vinto per mezzo del peccato dell' uomo, e stato nuovamente eccitato secondo la sua natura e sua volontà di tirare alla luce e allettare ogni male nascosto. Ma dall' altra parte ancora di portarlo in giudizio.

91. Dopo che Satana fu vinto, anche gli angeli cattivi suoi servi dovettero soccombere. Questi non sono creature, cioè non obbietti di libera meditata produzione di Dio. Ma soltanto sono forze e potenze maligne eccitate dalla colpa dell' uomo per mezzo della quale la originale eccellente unità della creazione era stata tolta. Queste cattive forze e potenze debbono essere di

nuovo portate al loro primitivo non essere εχγὶκτὶξούσιλε.

92. I buoni angeli sono egualmente mere potenze e forze: e che sieno soltanto tali e che maggiormente appartengano al nudo regno della possibilità, questo è similmente effetto del peccato dell' uomo. Coll' apparizione del Salvatore però ritornano di nuovo fuori da questo stato di nascondimento. (Luc. I, 12. Evang. Gio. I, 1).

93. Frattanto non ci è stato dato null' altro che la mera potenza ossia possibilità di diventare nuovamente figli di Dio, e questo per mezzo dell' operare di Cristo stesso che fu riconosciuto dal Padre come Signore, e come tale ha mandato lo Spirito Santo.

94. La Chiesa di Cristo è perciò anche sottoposta a certi periodi di svolgimento, e questi corrispondenti all' eterna trina vita di Dio stesso. Ci vengono ancora prefigurati nell' esistenza dei tre più grandi Apostoli del Salvatore.

95. In Pietro ci si presenta propriamente la divina verità nel suo semplice in sè (10). Al medesimo, come Pietro o fondamento della Chiesa, corrisponde la cattolica Chiesa nella sua mancanza come nella sua eccellenza.

96. In Giacomo, o piuttosto in Paolo il quale ben presto sottentrò al posto di Giacomo, è da ravvisare il principio del protestantismo, nel quale predomina la più alta attività, e il cui officio consiste (10) nello appropriarsi ciò che il cattolicismo possiede *in sè* (95); così la compita riformazione non potrà più stare in opposizione al cattolicismo.

97. L' ultimo periodo della Chiesa, il cattolicismo, il protestantismo, rappresenteranno insieme nel loro

punto di vista la coscienza cristiana; ella sarà veramente venuta *a sè;* allora questo è il periodo di san Giovanni il quale precede immediatamente il ritorno del Signore.

98. Il vero ed ultimo fine però è quando il Figlio (Cor. XV, 24, 28), dopo che ha sottomesso tutto *a sè,* sottomette sè stesso (88) al Padre, affinchè Dio sia tutto in tutto; è il momento della divina Homousia (13), nel quale nessuna delle divine persone esclude le altre, ma bensì ciascuna di esse porta *in sè* l'intero divino dominio, mentre prima nel momento della divina Tautosia tutte tre erano portate rinchiuse nella interamente unica divinità (13).[1]

[1] Per intendere meglio e per dare il suo giusto valore a questa dottrina della Rivelazione di Schelling, potranno i lettori consultare le importanti delucidazioni che ne dà M. Matter nella sua opera: *Schelling, ou la Philosophie de la nature et la Philosophie de la Révélation.*

TRE LETTERE

DI FEDERICO SCHELLING.

LETTERE DI FEDERICO SCHELLING

ALLA MARCHESA FLORENZI.

In quel tempo in cui l'incantevole imagine della bella Marchesa Florenzi mi stava d'innanzi all'anima, non mi sarei mai potuto rappresentare in sogno, che la donna ammirata da lontano si sarebbe occupata della filosofia tedesca, ed avrebbe tradotto uno de' miei scritti nella egregia lingua d'Italia.

Eppure è così!

Un' opera scritta da sì gran tempo che fino a me stesso è divenuta straniera, mi si presenta innanzi ringiovinita, abbellita con una grazia di espressione, la quale neppure il suo autore stesso avrebbe potuto darle.

Giudichi Ella, Nobile Marchesa, come questa vista mi rallegrò; però mi permetta di confessare che nondimeno, e nel tempo medesimo, mi spaventò. Un'opera che Ella tradusse doveva essere altra più leggiadra e piena di vita. Intanto a me erano di già troppo noti i mancamenti della composizione, che il Conte Mamiani con tanta giustezza notò, per potermi insuperbire della fortuna che è toccata al mio Bruno! —

Sua Maestà il Re di Baviera mi ha fatta la grazia di mandarmi l'esemplare a me destinato della traduzione, e le di Lei righe tedesche (anzi con mia sorpresa scritte con lettere tedesche) colle quali mi ha voluto onorare. Un signore ma-

gnanimo come il Re Lodovico può far molto per le scienze. Io stesso gli debbo prima una situazione la quale mi ha permesso di pensare con maggior agio alla forma e all' artistico perfezionamento. Quello però che a noi Tedeschi manca è la educata socialità, dalla quale i vecchi filosofi ricevettero le loro ispirazioni, le quali sono ancora indigene nella sua bella patria. Ai filosofi italiani diventerà, Nobile Marchesa, una Diotima, e noi non vedremo più a lungo con dolore mancare, come poco fa, dalla carriera filosofica l'altamente privilegiata nazione italiana, dalla carriera filosofica ove Ella è chiamata a primeggiare.

Vorrei che i miei recenti scritti (colla stampa de' quali sono al presente occupato) avessero il bene di godere dell'attenzione sua, e sotto la di Lei protezione diventassero noti a' suoi compatriotti. Mi permetta, Nobile Marchesa, che io chiuda coll' espressione dell' ammirazione per l' alto spirito che a Lei si annoda con eguale bellezza dell'anima, e accetti con bontà l' omaggio della più perfetta stima del suo

Berlino li 16 Novembre 1845.

obbedientissimo servitore
SCHELLING.

Nobile Marchesa.

Il suo spirito si agita e vive nelle indagini filosofiche. Ella ha preso sotto sua tutela la filosofia tedesca e se n' è impadronita. Questo m' incoraggisce a pensare che non le riuscirà dispiacevole di fare la conoscenza di un giovane tedesco, il quale si occupa zelantemente di questo istesso studio, e che si è già acquistato merito come scrittore e come professore e maestro nella nostra università. In ogni cosa è talmente istruito, che possiede i mezzi di darle qualunque schiarimento

che Ella possa desiderare. Per questi motivi oso con tutta modestia chiederle il permesso di ammettere intieramente a sua disposizione questo dotto giovane per nome Kelfrich, s'Ella vuole concedergli di presentarlesi. Io lo potrei invidiare della fortuna di vederla e di sentirla, ma per lo meno, in caso che Ella lo accetti, mi racconterà al suo ritorno di Lei, e al riflesso del suo piacere ancora io mi sentirò felice.

Il Re Lodovico di Baviera avrà avuta la bontà di farle pervenire la mia risposta all' ultimo suo benevolo scritto coll'espressioni della mia ammirazione e de' miei ringraziamenti per le lettere filosofiche. Scusi benignamente, graziosa Marchesa, la libertà che mi sono preso con queste righe; consideri ciò come una pura conseguenza del vivo desiderio che io sento di afferrare ogni occasione onde presentarle l' omaggio della più profonda ammirazione e venerazione, colle quali io persevero di essere

Berlino 15 Maggio 1849.

il suo obbedientissimo servitore
SCHELLING.

Io debbo nuovamente alla bontà di sua Maestà il Re Lodovico di avere ricevuto insieme ad un' opera del suo eminente ingegno (che facilmente si può immaginare ho letta col più fervido interesse) alcune righe di sua propria mano che mi danno diritto di risponderle, e che mi rallegrarono, tanto più che io desiderava mostrarle la mia perfetta ammirazione a eagione dello spirito penetrante col quale le sue lettere trattano le più profonde di tutte le questioni filosofiche, sopra l' origine delle nostre idee, sopra la materia e lo spirito, sopra il bene ed il male, ed altre ec. Particolarmente però debbo ringraziarla per la maniera tanto fina quanto amabile colla

quale ha cercato accordare insieme i miei sistemi filosofici fino ad ora non pienamente conosciuti sia fra loro, sia coi più alti principj della filosofia. La forma ancora imperfetta con cui queste idee le sono pervenute, non ha spaventato il suo alto spirito per ricercare la connessione scientifica delle medesime; tanto più dovrei ripromettermi un eguale interesse per la perfetta formazione e diffinizione delle medesime pel mio ultimo lavoro, che non aspetta che un tempo più tranquillo per essere pubblicato. E quale più bella sorte potrebbe desiderare un intero lavoro compito con fatica, che di essere toccato dalla sua mano ed essere irrorato coll' alito della sua grazia, il quale tutto abbellisce quello che esce da Lei? Mi lasci intanto sperare, benigna Marchesa, che almeno mi conserverà suoi benevoli sentimenti : vi sono delle anime celesti nella cui rimembranza il più piccolo posto rende felice, perchè, come dice Dante,

Ogni dove in cielo è paradiso.

Mi permetta di nuovo che con eguale ammirazione per la bellezza del suo animo e per l' altezza del suo ingegno, mi chiami intieramente il suo

Berlino li 6 Ottobre 1849.

obbedientissimo servitore
entusiasta veneratore
SCHELLING.

LA MONADOLOGIA

DI LEIBNITZ,

VERSIONE ITALIANA CON NOTE.

La *Monadologia* di Leibnitz, comecchè di assai ristretta mole, è delle più grandi e celebri opere di questo illustre filosofo non solo, ma fra quantunque altre ne sieno mai comparse nelle scienze speculative sempre grandissima rimane. E in mezzo al combattersi impetuoso delle opinioni, che turba bene spesso anche il regno pacifico della Filosofia, e la grande copia degli scritti e dei pensieri che vi si producono, ha sempre spiccato in modo assai distinto senza mai oscurare, e raccogliendo da ogni parte universale ammirazione. Infatti vengono in essa esposti i principii veri immutabili e profondi di una cosmologia, che trapassi le volgari e materiali apparenze, e sia veramente filosofica; i quali, poichè sieno sceverati da qualche errore, potrebbero, dispiegandosi, formare il fondamento di tutte le scienze naturali: e senza smarrirle in immaginazioni troppo remote dal vero, saprebbero ritrarle però dal basso empirismo, in cui si piacciono talora di avvoltacchiarsi. E di qual conto non sarebbe una interpretazione sincera e profonda della natura? Onde non avrò forse tentato disutile opera di offerire all' Italia questa *Monadologia* tradotta ed annotata.

LA MONADOLOGIA.

1. La *monade,* di cui noi di presente ragioniamo, altra cosa non è, che una sostanza semplice, la quale si mesce nei composti: semplice, vale a dire senza parti.

2. Ed è mestieri che vi sieno sostanze semplici, poichè avvene di composte: e non essendo le composte che una congerie ed aggregazione di semplici.

3. Ove non sono parti, non è estensione, nè figura, nè divisibilità possibile; e queste monadi sono i veri atomi della natura, e a dirlo nudamente, sono gli elementi delle cose.

4. Non vi ha neppure a sospettare in esse dissoluzione, nè v' ha maniera concepibile, per la quale una sostanza semplice possa finire naturalmente.

5. Per la stessa ragione non v' ha modo alcuno, per cui una sostanza semplice possa cominciare naturalmente, non potendo essere formata per composizione.

6. Si può dire altresì che le monadi non potrebbero cominciare nè finire che in un istante, cioè non potrebbero cominciare se non per creazione, e finire se non per annichilazione: laddove ciò che è composto comincia e finisce per parti.

7. Nè vi ha maniera d'intendere come una monade possa essere alterata o cambiata interiormente da altra creatura, poichè non vi si potrebbe nulla trasferire, nè concepirvi alcun movimento interno, che possa essere eccitato, diretto, aumentato, o diminuito al di dentro, come avviene nei composti, ove ha rimescolamento di parti. Le monadi non hanno punto finestre, onde qualche cosa possa entrarvi, od uscirne; e gli accidenti non potrebbero distaccarsi nè diportarsi fuori delle sostanze, come fecero un tempo le specie sensibili degli Scolastici. Cosicchè nè sostanza nè accidente possono entrare da fuori in una monade.[1]

[1] Si noti in questo paragrafo il primo errore, che Leibnitz introduce nella sua bellissima *Monadologia*, negando egli che alcuna monade possa agire sulle altre, e che alcuna possa dalle altre ricevere nessuna modificazione. Imperciocchè egli dice che le monadi non hanno vie aperte a ricevere le esterne impressioni, nè possono da sè stesse fare uscire le proprie qualità per operare su d'altre monadi.

Ma senza che le monadi abbiano veramente finestre, possono però avere ed hanno realmente disposizione a ricevere le impressioni esterne (facoltà recettive), nè ciò ripugna alla loro semplice natura; e quantunque non possano distaccare e mandare in giro alcuna delle loro qualità presso le altre monadi, possono però dirigere a queste le loro azioni, ed operarvi. Ciò che vi ha di arduo e considerevole nella questione, consiste nell'intendere il modo, come l'azione di una monade trapassi in altra monade: il qual passaggio è veramente tutto coperto di oscurità impenetrabile. Ma l'oscurità del modo, con cui si compie questo passaggio di azione, non interdice di riconoscere la realità del passaggio stesso: che anzi è evidente e irrecusabile. Diremo di più che di qualunque avvenimento di natura non conosciamo il *modo* con cui si adempie, ma solo la realtà dell'adempimento; onde tanto meno Leibnitz poteva ricusare il commercio delle azioni tra le monadi, perchè non se ne mostrava il modo con chiarezza. Questa oscurità, che ha ingannato la mente gagliarda di Leibnitz, ha pure indotto in errore altri illustri

8. **Tuttavia è d'uopo che le monadi abbiano talune qualità, altrimenti non sarebbero tampoco esseri: e se** le sostanze semplici nulla differissero nelle qualità, non vi sarebbe modo di scorgere alcun cambiamento nelle cose, poichè ciò che è nel composto non può derivare che dagli elementi semplici; e se le monadi fossero senza qualità, sarebbero indistinguibili l' una dall' altra, mentre non differiscono nella quantità; e per conseguenza, concedendosi il pieno, ciascun luogo non riceverebbe mai nel movimento se non l' equivalente di ciò che conteneva, e uno stato di cose non sarebbe distinguibile dall' altro.

9. È ancora necessario che ciascuna monade sia differente da ciascun' altra, perchè non si danno in natura due esseri, i quali sieno perfettamente eguali l'uno

filosofi alemanni, i quali non si persuadono doversi arrestare innanzi alle impenetrabili tenebre, e vi si mettono dentro con nobile, ma temerario ardimento. Difatti, affermano essi che non si possa dare fra esistenze di natura diversa comunicazione di azioni, perchè non riescono ad intendere il passaggio di queste azioni, che incessantemente si trasmettono; e quindi sono trascorsi ad immaginare una sostanza comune e universale, a cui tutte le cose partecipano, e da cui sono in sostanza costituite, e per mezzo della quale accade ogni trapassamento. Schelling di fatti scrive che la relazione fra soggetto ed oggetto non potrebbe darsi, se non fosse fra loro un' armonia prestabilita, nè potrebbe esistere tale armonia senza la loro identità. (*Ideal. Trascend. Introd.*) Ed in seguito discorre che se il mondo fosse diverso dall' anima, sarebbe impossibile che la volontà di questa fosse valevole a modificarlo, neppure in grazia dell' armonia prestabilita, la quale neppure sarebbe possibile senza un termine medio, di cui l' anima ed il mondo fossero modificazioni. (*Luogo citato*, parte III, epoca 3.) E così Burdach sostiene, che se la diversità che è nelle cose dell' universo non avesse alcun che di comune, un abisso senza fondo le separerebbe, nè potrebbero agire le une sulle altre. (*Fisiologia*, § 1006.)

all' altro, e dove non sia possibile di scoprire una differenza interna, o fondata sopra una denominazione intrinseca.

10. Pongo eziandio come concesso, che ogni essere creato è soggetto a mutamento, e quindi anche la monade creata; e di più ancora che questo mutamento si è continuo in ciascuna.

11. Segue da ciò che i mutamenti naturali delle monadi nascono da un principio interno, poichè una causa esterna non potrebbe operare nel loro interiore.[1]

12. Ma è d' uopo che oltre il principio del mutamento vi sia un particolare di ciò che muta, che costituisca, per così dire, la specificazione e la varietà delle sostanze semplici.

13. Questo particolare deve involgere nna moltitudine nell' unità o nel semplice, poichè ogni cambiamento naturale facendosi per gradi, alcuna cosa cambia e alcuna resta: e per conseguenza nella sostanza semplice

[1] Ecco la prima conseguenza dell' errore notato al § 7, dal quale discende veramente tutta quanta la serie di errori, che si frammischiano alle profonde verità esposte in questo prezioso trattato. Poichè se le monadi non potessero agire l' una sull' altra, sarebbe necessario attribuire ogni loro mutamento all' interna natura di sè stesse, e sarebbe pur necessario pervenire direttamente al sistema dell' armonia prestabilita, quale è immaginato da Leibnitz. Ma il vero è che le monadi operano senza ostacolo fra loro, quantunque non conosciamo il modo con cui succedono tali operazioni. Mentre però sosteniamo contro Leibnitz, che le monadi possono ricevere dall' esterno i loro cambiamenti, concediamo volentieri che possono talora determinarsi e cangiare anche per virtù interna; e gli esseri viventi, e l' anima umana in particolare, ne offrono manifestissimi esempi.

ávvi una pluralità d' affezioni e di relazioni quantunque non vi sieno parti.[1]

14. Lo stato transitorio che involge e rappresenta una moltitudine nell' unità o nella sostanza semplice non è altro che ciò che si appella la *percezione*, la quale deesi distinguere dalla *appercezione* o dalla coscienza, come apparirà in seguito:[2] ed in questo i Cartesiani hanno molto fallato, non avendo fatto verun conto delle percezioni, delle quali non ci addiamo; e di quindi hanno creduto i soli spiriti essere monadi, nè darsi anime di bestie, nè altre entelechie: e di quindi ancora hanno a mo' de' volgari confuso un lungo sbalordimento colla morte, e sono incorsi eziandio nel falso opinamento degli Scolastici, che le anime fossero interamente separate: ed è avvenuto che gli spiriti mal preoccupati si confermassero nella credenza della mortalità delle anime.

15. L' azione del principio interno, che produce il cambiamento, o il passaggio da una ad altra percezione, può essere nomato *appetizione*. Egli è vero che l' appetito non potrebbe sempre pervenire interamente ad ogni

[1] Deesi fare attenzione con qual giustezza Leibnitz dichiari che ogni monade deve contenere il medesimo ed il vario, alcuna cosa che cangi ed altra che rimanga immutabile: il che si contempla con tutta chiarezza in seno dell' anima umana, ove una sola sostanza è dotata di numerose facoltà, ed ove la sostanza rimane sempre identica e le facoltà si variano incessantemente, determinandosi in affezioni ed atti differenti. E si attenda ancora che profondo inesplorabile mistero sia questo, per cui una sostanza semplice, qual' è la monade, contenga insieme l' uno ed il vario, il mutabile e l' immutabile.

[2] Si noti il significato non ordinario che Leibnitz dà alla voce *percezione*, colla quale significa ogni mutamento che accade nella monade.

percezione, cui tende, ma sempre alcun che ne assegue, e trapassa ad altre percezioni.

16. In noi stessi sperimentiamo una moltitudine nella sostanza semplice, allorchè avvisiamo che il minimo pensiero, che in noi si rivela, involge una varietà nell' obbietto. Cosicchè tutti coloro i quali ammettono che l' anima sia una sostanza semplice, devono ammettere questa moltitudine nella monade: e Bayle non doveva trovarvi difficoltà, come fece nel suo dizionario all' art. *rorarius.*

17. D' altra parte siamo costretti a confessare che la percezione, e ciò che ne dipende, è inesplicabile per ragioni meccaniche, cioè per figure o per movimenti: e se immaginiamo una macchina, la cui struttura faccia pensare, sentire, percepire, si potrà concepire ingrandita conservando le medesime proporzioni, di maniera che vi si possa entrare come in un molino. Ciò posto, se ci faremo a visitarlo al di dentro, vi troveremo dei pezzi che si sospingono gli uni e gli altri, ma non vi troveremo giammai come spiegare una percezione: la quale perciò nella sostanza semplice, e non nel composto o nella macchina, è mestieri cercarla. Così non vi è che questo, che si possa trovare nella sostanza semplice, vale a dire le percezioni e loro cambiamenti. Dunque in ciò solo possono consistere tutte le azioni interne delle sostanze semplici.

18. Si potrebbe dare il nome d' entelechie a tutte le sostanze semplici o monadi create, perchè esse hanno in sè una certa perfezione (ἔχουσι τὸ ἐγτελές) ed una capacità che le rende sorgenti delle loro azioni interne, e per così dire le rende automati incorporei.

19. Se noi vogliamo chiamare anima tutto ciò che ha percezioni ed appetiti nel senso generale, che ho espresso; tutte le sostanze semplici, o monadi create, potrebbero essere chiamate anime. Ma come il sentimento è qualche cosa di più che una semplice percezione, io consento che il nome generale di monadi ed entelechie basti alle sostanze semplici, che hanno percezione soltanto, e che si nominino anime quelle solamente la cui percezione è più distinta, e accompagnata da memoria.[1]

20. Poichè sperimentiamo in noi stessi uno stato, nel quale non ci rammentiamo di nulla, e non abbiamo alcuna percezione distinta, come allorquando cadiamo in isvenimento, o quando siamo oppressi da profondo sonno senza alcun sogno; in questo stato l'anima non differisce sensibilmente da una semplice monade: ma poichè questo stato non è durevole, e l'anima se ne ritrae, perciò ella è qualche cosa di superiore.

21. Ma non conseguita per questo che allora la so-

[1] Si cominci ad osservare le distinzioni che Leibnitz pone fra le monadi, per cui chiama *monadi* semplicemente quelle che hanno la sola nuda percezione, cioè un atto qualsiasi, che determina il mutamento della monade; e chiama *anime* quelle monadi in cui la percezione è più viva, prende forma di sentimento, si manifesta alla coscienza, ed è accompagnata dalla memoria, come nei bruti, e nell'uomo massimamente. Può distinguersi ancora che siccome nei corpi vi sono degli elementi materiali, ed un principio formale, così vi devono essere delle monadi materiali (intendendo per materiale ciò che solo si oppone alla forma, e non ciò che non è semplice) ed una monade formale, la quale è di natura sovrastante e più eccellente delle altre. Fra le stesse monadi formali v'è una infinita gradazione di elevatezza ed eccellenza, secondo che si dimostra nei vari ordini delle esistenze.

stanza semplice sia senza alcuna percezione. Ciò non può manco accadere per le ragioni suddette, perchè la sostanza semplice non potrebbe finire e neppure sussistere senza qualche affezione, la quale non è che la sua percezione. Ma quando ávvi una gran moltitudine di percezioni, nelle quali non è nulla di distinto, nasce uno stordimento, come al volgersi continuo e più volte di seguito per lo stesso verso sopravviene vertigine, la quale può smarrirci, nè lasciarci distinguere nulla. E la morte può per certo tempo condurre a questo stato gli animali.

22. E come ogni stato presente d'una sostanza semplice è naturalmente un seguito del suo stato precedente, così il presente vi è gravido dell'avvenire.[1]

23. Dunque, poichè risvegliato dallo stordimento l'uomo s'accorge delle sue percezioni, è necessario che egli ne abbia avute immediatamente per lo innanzi, quantunque non se ne sia punto avveduto; sendochè una percezione non potrebbe avvenire naturalmente se non da un'altra percezione, come un movimento non può venire naturalmente se non da un movimento.[2]

[1] Poichè gl'insegnamenti di Leibnitz ci apprendono che i modi e le condizioni delle monadi dipendono unicamente dalla loro interna energia, ne segue necessariamente che il presente sia gravido del futuro. Ma siccome abbiamo mostrato che le monadi ricevono mutamenti anche dalle cose esteriori, così non può dirsi in senso assoluto che il presente stato d'una monade includa ogni suo mutamento avvenire. Tuttavia una gran parte di queste mutazioni succedono veramente per le virtù interiori delle monadi, le quali a cagione di queste virtù sono singolarmente disposte ad una o ad altra maniera di cangiamenti.

[2] È coerente al sistema di Leibnitz l'affermare che ogni perce-

24. Da ciò s'inferisce che se noi non abbiamo niente di distinto, e per così dire di spiccato e di elevato nelle nostre percezioni, noi saremo sempre nello stordimento. Questo è lo stato nudo delle monadi. [1]

25. Di tal modo noi vediamo che la natura ha dato percezioni distinte agli animali per le cure, che si è tolta di fornir loro organi, i quali riuniscono molti raggi di luce, o molte ondulazioni dell' aria, sicchè abbiano maggiore efficacia nella loro unione. Vi ha un non so che di somiglievole nell' odore, nel gusto, e nel tatto, e forse in una quantità d' altri sensi, che ci sono ignoti. Spiegherò or ora come ciò che ha luogo nell' anima rappresenti ciò che si fa negli organi.

26. La memoria fornisce una specie di *consecuzione* alle anime che imita la ragione, ma che ne deve essere distinta. Vediamo in fatti che gli animali, avendo la percezione di qualche cosa che li colpisce, e di cui hanno per lo innanzi avuto una simile percezione, attendono per la rappresentazione della memoria a ciò che fu congiunto alla precedente percezione, e sono condotti a sentimenti simili a quelli che ebbero allora; ad esempio,

zione nasca da percezione antecedente: ci attesta però evidentemente l' osservazione che le percezioni vengono cagionate così dalle esterne esistenze, come dalle idee divine e dalla virtù contemplativa, che è nell' anima.

[1] Da questo paragrafo si può rilevare una ragguardevole somiglianza fra le dottrine del Gioberti e quelle del nostro autore. Anche Gioberti ammette uno stato primitivo dell' intelligenza, nel quale si contiene una copia infinita d' intuizioni, di cui l' anima non è consapevole. In seguito solamente l' intelligenza volgendo la riflessione sopra ad uno o ad altro oggetto, e considerandolo separatamente in modo distinto e spiccato, come dice Leibnitz, ne prende contezza.

mostrandosi ai cani il bastone, essi rammentano il dolore che loro ha cagionato, gridano e fuggono.[1]

27. E il forte immaginare che li sovrapprende e muove, deriva o dalla grandezza, o dalla moltitudine delle percezioni precedenti; poichè spesso un' impressione forte fa subito l' effetto d' una lunga abitudine o di molte reiterate lievi percezioni.

28. Gli uomini agiscono come le bestie allora che le *consecuzioni* delle loro percezioni non si fanno che per il principio della memoria, rassomigliando ai medici empirici, i quali hanno una semplice pratica senza teoria: e noi non siamo che empirici nei tre quarti delle nostre azioni. A cagione d' esempio, quando l' uomo aspetta che farà giorno dimani, giudica da empirico, perchè è sempre avvenuto così fino al presente. Ma l' astronomo solo in ciò si argomenta secondo ragione.[2]

29. Ma la cognizione delle verità necessarie ed eterne è quello che ci distingue dai semplici animali, e

[1] È da considerarsi il sano avviso di Leibnitz, il quale concede ai bruti un grado d' intelligenza, cioè la memoria e la percezione; mentre altri filosofi, tra' quali Cartesio, Spinosa ed anche l' illustre Rosmini, disdicono loro ogni maniera di conoscenza, dotandoli unicamente della sensibilità o rifiutando loro pur questa. Anche l' intelligenza nell' ordine delle esistenze si manifesta gradatamente, e comincia a scoprire i primi lumi nelle varie specie di bruti, conseguendo nell' uomo la massima perfezione. Nè ciò che distingue l' uomo dai bruti è la presenza, o la mancanza assoluta della intelligenza; ma, ciò che manca ai bruti, è la contemplazione delle idee universali ed astratte, e quindi l' esercizio riflessivo della ragione, che è esclusivamente nell' uomo. I bruti partecipano alle facoltà conoscitive inferiori, cioè all' intuito, alla percezione, alla memoria, ed eziandio ad alcuni rapidi ragionamenti semplicemente intuitivi.

[2] Ciò prova quello che si è detto nella nota antecedente, cioè che i bruti formano dei ragionamenti intuitivi.

ci fa possedere la ragione e la scienza, sublimandoci alla conoscenza di noi stessi, e di Dio. Ciò si chiama in noi anima ragionevole, o spirito.[1]

30. Onde per la conoscenza delle verità necessarie, e per le loro astrazioni ci eleviamo agli *atti riflessivi*, che ci fanno pensare a ciò che si appella *me*, e a considerare che questa e quella cosa è in noi: ed è di tal modo, che pensando a noi, pensiamo all' essere, alla sostanza o semplice o composta, all' immateriale e a Dio stesso, concedendo che ciò che è limitato in noi, è in lui senza limiti. E questi atti riflessivi forniscono gli obbietti principali de' nostri ragionamenti.

31. I quali ragionamenti sono fondati sopra due grandi *principj*: quello di *contradizione*, in virtù del quale noi giudichiamo falso ciò che involge contradizione, e vero ciò che è opposto o contradittorio al falso.

32. E quello della *ragione sufficiente*, in virtù del quale noi consideriamo che nessun fatto potrebbe ritenersi vero o esistente, nessuna enunciazione vera, senza ché vi sia una ragione sufficiente, per cui questo accade così, e non altrimenti; sebbene queste ragioni molto sovente non possano del tutto esserci conosciute.

33. Vi sono ancora due sorte di verità: quelle di ragionamento, e quelle di fatto. Le verità di ragionamento sono necessarie, e il loro opposto impossibile: e quelle di fatto sono contingenti, e il loro opposto è possibile.

[1] Ecco la distinzione fra la intelligenza dei bruti e dell' uomo data maestrevolmente da Leibnitz stesso, la quale meriterebbe di essere accuratamente considerata. Si noti ancora il senso soverchiamente ristretto che dà alla voce *spirito*, inteso soltanto per anima ragionevole.

Quando una verità è necessaria, se ne può trovare la ragione per analisi, risolvendola in idee e in verità più semplici, finchè si giunge alle primitive.

34. Di tal modo presero i matematici i *teoremi* di speculazione, e i *canoni* di pratica si riducono per via d'analisi a *definizioni*, *assiomi*, e *dimande*.

35. In fine ci ha delle idee semplici, delle quali non si potrebbe dare la definizione, siccome ci ha degli assiomi e delle dimande, insomma de' *principj* primitivi, che non potrebbero essere provati, e non ne hanno neppure bisogno, e sono le *enunciazioni identiche*, il cui opposto contiene una manifesta contradizione.

36. Ma la *ragione sufficiente* si deve altresì trovare nelle verità contingenti o di fatto, cioè a dire nella successione delle cose sparse per l' universo delle creature, ove la risoluzione in ragioni particolari potrebbe andare a minutaglie senza fine, a causa della varietà immensa delle cose della natura e della divisione dei corpi all' infinito. Vi ha una infinità di figure, e di movimenti presenti e passati, i quali entrano nella causa efficiente di questo mio scritto: vi ha una infinità di piccole inclinazioni e disposizioni della mia anima presenti e passate, che entrano nella causa finale.

37. E siccome ogni più minuto particolare involge altri contingenti anteriori, o più particolareggiati, ciascuno de' quali ha eziandio bisogno d' una simigliante analisi per averne la ragione; così non siamo andati più oltre, ed è mestieri che la ragione sufficiente, o ultima, sia fuori del seguito o della serie di questa particolarità delle contingenze, qualunque infinito ne potesse conseguitare.

38. E per tal modo la ultima ragione delle cose deve essere in una sostanza necessaria, in cui il particolare dei mutamenti non sia che eminentemente come nella sorgente, ed è ciò che noi chiamiamo Dio.

39. Ora cotal sostanza essendo una ragione sufficiente di ogni particolare, il quale è altresì legato a tutto l'universo, ne seguita, *che non vi ha che un Dio, e questo Dio basta a tutto.*

40. Di quindi possiamo ancora argomentare che questa sostanza suprema, che è unica, universale, e necessaria, non avendo nulla fuori di sè, che ne sia indipendente, ed essendo un seguito semplice dell'essere possibile, non deve essere capace di limiti, e dee contenere tante realità, quanto è possibile.

41. Ne consegue ancora che Dio è assolutamente perfetto, la *perfezione* non essendo altra cosa, che la grandezza della realità positiva, presa precisamente senza aver riguardo ai limiti o confini delle cose, che ne hanno. E colà ove non sono limiti, cioè in Dio, la perfezione è assolutamente infinita.

42. Similmente ne consegue che le creature hanno la loro perfezione dall'influenza di Dio, e la imperfezione hanno per loro propria natura, che è incapace di essere senza limiti, e sono per questo differenti da Dio.

43. Egli è vero altresì che Dio non è solo la sorgente dell'esistenze, ma ancora delle essenze, in quanto che reali, o di ciò che àvvi di reale nella possibilità: e perchè l'intendimento di Dio è la ragione delle verità eterne, o delle idee, da cui elle dipendono, e perchè senza di lui non vi sarebbe niente di reale nelle pos-

sibilità, e non solo nulla d'esistente, ma ancora nulla di possibile.[1]

44. Frattanto è d'uopo che se vi ha una realità nelle essenze, o possibilità, oppure nelle verità eterne, questa realità sia fondata in qualche cosa di esistente e di attuale, e conseguentemente nella esistenza dell'essere necessario in cui l'essenza rinchiude l'esistenza, e basta essere possibile per essere attuale.

45. Così Dio solo (o l'essere necessario) ha questo privilegio, che debba esistere, se è possibile. E come nulla può impedire la possibilità di ciò che non rinchiude alcun limite, alcuna negazione, e per conseguenza alcuna contradizione; così questa sola considerazione è sufficiente per conoscere l'esistenza di Dio *a priori*. Noi l'abbiamo già provato per la realità dei veri eterni; ma l'abbiamo provato ancora *a posteriori*, imperocchè esistono esseri contingenti, i quali non potrebbero avere la loro ragione ultima o sufficiente, se non nell'essere necessario, che ha la ragione della propria esistenza in sè stesso.[2]

46. Nullostante non deesi immaginare con alcuni che le verità eterne, essendo dipendenti da Dio, sieno

[1] Si consideri come anche per la grave autorità di Leibnitz si debba credere divina ed assoluta la natura delle idee.

[2] Si è disputato se la semplice possibilità di Dio, ossia il pensiero che ne abbiamo, sia sufficiente ad argomentarne la realtà, come Leibnitz ammette saviamente. Coloro però che vi si oppongono, mostrano di non aver ben considerato la natura degli umani pensieri, i quali non potrebbero prodursi nell'anima senza un reale oggetto a questi corrispondente. Così pensando a Dio è necessario se ne abbia presente la realtà: come pensando a qualsiasi idea od oggetto bisogna che si contemplino realmente.

arbitrarie e dipendenti dalla sua volontà, come pare l'intendesse Cartesio, e poscia ancora M. Poiret. Questo non avviene che per le verità contingenti, di cui il principio è la *convenienza*, o la scelta del *migliore*, laddove le verità necessarie dipendono unicamente dal suo intendimento, e ne sono l'oggetto interno.

47. Di modo che Dio solo è l'unità primitiva, o la sostanza semplice originaria, di cui tutte le monadi create o derivate sono produzioni, e nascono, come a dire, per folgorazioni continue della divinità di momento in momento limitate dalla recettività della creatura, cui è essenziale d'essere limitata.[1]

48. Sta in Dio la potenza, che è la sorgente di tutto: quindi la conoscenza, la quale contiene il particolare delle idee: infine la volontà, la quale fa i cambiamenti o le produzioni secondo il principio del migliore. E ciò corrisponde a quello che nelle monadi create costituisce il soggetto o la base, la facoltà percettiva, e la facoltà appetitiva.[2] Ma in Dio questi attributi sono assolutamente infiniti o perfetti, e nelle monadi create

[1] Non pare che si possa interamente convenire con Leibnitz che i limiti propri delle cose create, o delle monadi, dipendano dalla loro ristretta recettività, la quale si fa limitatrice della potenza divina, che le crea; poichè quando la potenza divina produce le monadi, queste non esistono, e quindi non possono offerire alcuna recettività, e la loro recettività stessa deve essere determinata dalla stessa potenza creatrice.

[2] Anche San Tommaso riconosce nelle esistenze un vestigio della trinità divina; poichè ciascuna come esistenza sostanziale rappresenta la causa od il Padre: come avente una forma rappresenta l'intelligenza, od il Figlio: come indirizzata all'ordine universale rappresenta la volontà, l'amore, lo Spirito Santo. (*Sum. Theol. Quæst. XIV, Art. VII.*)

o nelle entelechie (o *perfectihabiis*, come Ermolao Barbaro traduceva questa parola) non sono che imitazioni, a misura della loro perfezione.

49. La creatura si dice che *opera* al di fuori, in quanto che tiene di perfezione, e *patisce*, in quanto che è imperfetta: cosicchè si attribuisce *l'azione*, alla monade, in quanto che ha delle percezioni distinte; e la *passione*, in quanto che ne ha delle confuse.

50. Ed una creatura è più perfetta d'un' altra in ciò che si trova in lei, che serve a rendere ragione *a priori* di ciò che ha luogo nell' altra; ed è perciò che si dice che agisce sopra l' altra.

51. Ma nelle sostanze semplici non è che un influsso ideale d' una monade sopra l' altra, che non può avere effetto che per l' intervenzione di Dio, in quanto che nelle idee di Dio una monade dimanda con ragione, che Dio regolando le altre fin dal principio delle cose, le abbia riguardo; poichè una monade creata non potrebbe creare un influsso fisico sopra l' interiore dell' altra: e non è che per questo mezzo che l' una abbia dipendenza dall' altra. [1]

52. Ed è perciò che fra le creature le azioni e le passioni sono mutue; essendochè Dio confrontando due sostanze semplici trova in ciascuna delle ragioni, che l' obbligano ad acconciarvi l' altra: e conseguentemente ciò che è attivo sotto certi rispetti, è passivo sotto un

[1] Ritorna qui Leibnitz alla sua dottrina dell' armonia prestabilita, in cui alcuna esistenza non può operare sulle altre, e le esistenze procedono d' accordo in grazia della virtù divina, che le determina e coordina. È però a considerare con qual meraviglioso ingegno il profondo scrittore espone la sua dottrina.

altro punto di considerazione; *attivo* in quanto che ciò che si conosce distintamente in lui, serve a rendere ragione di quello che ha luogo in un altro; e *passivo*, in quanto che la ragione di ciò, che ha luogo in lui, si trova in quello, che si conosce distintamente in un altro.

53. Or come àvvi una infinità di universi possibili nelle idee di Dio, e non ne può esistere che uno solo, è mestieri che vi abbia una ragione sufficiente nella scelta di Dio, che lo determina all' uno piuttostochè all' altro.

54. E tal ragione non può trovarsi che nella *convenienza* nei gradi di perfezione che questi mondi contengono, ciascun possibile avendo diritto alla esistenza a misura della perfezione che vi si esprime.

55. E ciò è la causa dell' esistenza del migliore che la saggezza fa conoscere a Dio, che la bontà gli fa scegliere, e la potenza produrre.

56. Dunque questo *legame*, o vogliamo dire accordo di tutte le cose create rispetto ciascuna, e di ciascuna rispetto a tutte le altre, fa che ogni sostanza semplice abbia delle relazioni, che esprimono tutte le altre, e che ella sia per conseguenza uno specchio vivente perpetuo dell' universo. [1]

[1] Questa rappresentazione, che ogni monade ha dell' universo, deve per molti riguardi esser riconosciuta vera, quantunque non si possa ammettere interamente il pensiero di Leibnitz, il quale con mirabile sottigliezza dalle idee che ha Iddio di ogni monade, deduce l' accordo che deve essere fra quelle idee, e per conseguenza anche fra le monadi: e da tale accordo arguisce che ogni monade ha dei modi relativi a tutte le altre monadi, e per conseguenza ciascuna monade ha qualche cosa in sè che riferendosi alle altre deve

57. E siccome una medesima città riguardata da differenti lati pare tutt'altra, ed è come moltiplicata prospettivamente, avviene in egual modo che per la moltitudine infinita delle sostanze semplici vi abbia come attrettanti differenti universi, che tuttavia non sono che le prospettive d'un solo, secondo i differenti punti di vista di ciascuna monade.

58. È questo il modo di ottenere tanta varietà, quanta è possibile, ma con il più grande ordine che si possa, cioè questo è il modo d' ottenere quanta più perfezione si può.

59. Quindi è che solo questa ipotesi, che oso dire dimostrata, rappresenta, com'è conveniente, la grandezza di Dio. Ciò M. Bayle riconobbe allorchè nel suo Dizionario (art. *rorarius*) fece delle obbiezioni, o ancora fu tentato di credere, che io concedessi troppo a Dio, e più che non è possibile. Ma non potè allegare alcuna ragione, perchè quest' armonia universale, in virtù della quale ogni sostanza esprime esattamente tutte le altre per le relazioni che ella ha, fosse impossibile.

60. Per altra parte si scorgono da ciò, che ho riferito, le *ragioni a priori*, per cui le cose non potrebbero procedere altrimenti; essendochè Dio, regolando il tutto, ha avuto riguardo a ciascuna parte, e singolarmente a ciascuna monade, di cui la natura essendo rappresentativa, nulla potrebbe limitarla a non rappresentare che una parte di cose; quantunque sia vero che questa rappresentazione non sia che confusa ri-

essere adattato alla natura di tutte le monadi, e perciò che sia rappresentativo di queste. Mirabile argomentazione, e degna di sì alto filosofo!

spetto ai particolari di tutto l'universo; e non possa essere distinta che in una piccola parte delle cose, cioè a dire in quelle le quali sono o le più prossime, o le più grandi in relazione a ciascuna delle monadi; altrimenti ciascuna monade sarebbe una divinità. Non è nell'obbietto, ma nella modificazione della conoscenza dell'obbietto, che le monadi sono limitate. Esse vanno tutte confusamente all'infinito, al tutto, ma sono limitate e distinte da gradi di percezione distinta.

61. E le composte sono in ciò simboleggiate dai semplici. Perchè tutto essendo pieno, da che dipende il collegamento di tutta la materia, e nel pieno ogni movimento facendo qualche effetto sopra i corpi lontani a misura della distanza, di modo che ciascun corpo è affetto non solamente da quelli che lo toccano, e risente in qualche maniera tutto ciò che in loro accade, ma ancora pel loro mezzo si si risente degli altri che toccano quelli, da cui è toccato immediatamente, ne consegue che questa comunicazione perviene a qualsiasi distanza. Quindi ogni corpo si risente di tutto ciò che avviene nell'universo, talmentechè colui, il quale vede tutto, potrebbe leggere in ciascuno ciò che si fa da per tutto, e di più ciò che si fa, o si farà, distinguendo nel presente ciò che è lontano tanto secondo il tempo, quanto secondo il luogo: σύμπνοια πάντα diceva Ippocrate. Ma un'anima non può leggere in se stessa se non quello, che v'è rappresentato distintamente; essa non potrebbe spiegare tutto ad un tratto i suoi ordinamenti, poichè vanno all'infinito.

62. Così ogni monade creata, quantunque rappresenti tutto l'universo, rappresenta più distintamente

il corpo, cui è particolarmente avvinta, e di cui ella è l'entelechia. E come questo corpo esprime tutto l'universo per la connessione di tutta la materia nel pieno, l'anima rappresenta ancora tutto l'universo, rappresentando questo corpo, che le appartiene d'una maniera particolare.

63. Il corpo appartenendo ad una monade, che ne è l'entelechia, o l'anima, costituisce con l'entelechia ciò che si può chiamare un *vivente*, e con l'anima ciò che si chiama un *animale*. Dunque questo corpo d'un vivente, o d'un animale, è sempre organico, perchè ogni monade essendo uno specchio dell'universo alla sua maniera, e l'universo essendo regolato da un ordine perfetto, è necessario che vi sia ancora un ordine nel rappresentante, cioè nelle percezioni dell'anima, e per conseguenza nel corpo, secondo il quale l'universo vi è rappresentato.

64. Cosicchè ogni corpo organico d'un vivente è una specie di macchina divina, o automa naturale, il quale avanza infinitamente tutti gli automati artificiali. Imperciocchè una macchina fatta dall'arte dell'uomo non è una macchina in ciascuna delle sue parti; ad esempio il dente di una ruota di ottone ha delle parti o frammenti, che non sono a noi altrimenti qualche cosa di artificiale, e non hanno più nulla che tenga della macchina rispetto all'uso, cui la ruota era destinata. Ma le macchine della natura, vale a dire i corpi viventi, sono macchine anche nelle loro minime parti fino all'infinito. Ciò costituisce la differenza tra la natura e l'arte, cioè fra l'arte divina e la nostra.

65. E l'autore della natura ha potuto esercitare que-

sto artificio divino e infinitamente meraviglioso, perchè ciascuna porzione della materia non è soltanto divisibile all'infinito, come gli antichi hanno ritenuto, ma è ancora suddivisa attualmente senza fine ciascuna parte in parti, ciascuna delle quali ha qualche movimento proprio; altrimenti sarebbe impossibile che ogni porzione della materia potesse esprimere l'universo.

66. Dal che si raccoglie che àvvi un mondo di creature, di viventi, d'animali, d'entelechie, d'anime nella minima parte della materia.

67. Ciascuna porzione della materia può essere concepita come un giardino pieno di piante, o come uno stagno pieno di pesci. Ma ciascun ramo della pianta, ciascun membro d'animale, ciascuna goccia de' suoi umori è tuttavia un tale giardino, o un tale stagno.

68. E quantunque la terra e l'aria intercette fra le piante del giardino, e l'acqua infrapposta fra i pesci dello stagno non sia nè pianta, nè pesce, tuttavia essi ne contengono, ma spesso d'una sottigliezza a noi impercettibile.

69. Di tal maniera non vi è nulla d'incolto, di sterile, di morto nell'universo: niun caos, niuna confusione che in apparenza, a mo' di dire, come ne apparirebbe in uno stagno a certa distanza, in cui si vedrebbe un movimento confuso, un brulichío, per così dire, di pesci dello stagno, senza discernere gli stessi pesci.

70. Si conosce da ciò che ogni corpo vivente ha un'entelechia dominante, che è l'anima nell'animale: ma le membra di questo corpo vivente sono piene di altri viventi, piante, animali, ciascheduno de' quali ha ancora una sua entelechia, o anima dominante.

71. Ma non è perciò mestieri supporre con altri, che aveano mal compreso il mio pensiero, che ciascun'anima abbia una mole o porzione della materia propria sempre a lei attaccata, e che possieda per conseguenza altri viventi inferiori deputati sempre al suo servizio; imperciocchè tutti i corpi sono in un flusso perpetuo, come i fiumi, e delle parti vi entrano ed escono incessantemente.

72. Cosicchè l'anima non cambia di corpo che a poco a poco per gradi, di maniera che non è giammai spogliata ad un tratto di tutti i suoi organi; ed àvvi sovente metamorfosi negli animali, ma non mai metempsicosi, nè trasmigrazione di anime, e neppure vi hanno anime interamente separate, nè genii senza corpo. Dio solo ne è distaccato interamente.

73. E questo fa sì che non vi sia giammai generazione intera, nè morte perfetta presa alla lettera, consistendo questa nella separazione dell'anima. E ciò che noi appelliamo *generazioni* sono svolgimenti e accrescimenti; come ciò che nomiamo morte sono rinvolgimenti e diminuzioni.

74. I Filosofi furono sopramodo impacciati intorno alle origini delle forme, entelechie, o anime. Ma oggimai dappoichè avvisaronsi per diligenti ricerche fatte sopra le piante, gl'insetti, e gli animali che i corpi organici della natura non sono prodotti da un caos e da una putrefazione, ma sempre per mezzo di semenze nelle quali era senza dubbio qualche *preformazione;* si è giudicato che non solamente il corpo organico vi fosse di già avanti la concezione, ma ancora un'anima in questo corpo, e in una parola, l'animale stesso: e che solo per

mezzo della concezione fu quest' animale disposto ad una grande trasformazione, per divenire un animale d' un' altra specie. Si vede quindi qualche cosa di assomiglievole fuori della generazione, come allorquando i vermi diventano mosche, e i bruchi farfalle.[1]

75. Gli animali, alcuno dei quali per la generazione inalzasi al grado de' più grandi animali, possono essere chiamati *spermatici;* ma quelli tra essi che restano nella loro specie, cioè la maggior parte, nascono, si moltiplicano, e sono distrutti come i grandi animali: e non ve n' ha che un picciòl numero d' eletti, i quali passano in un più ampio teatro.

76. Ma questo non era che la metà del vero. Ho dunque giudicato che se l' animale non comincia mai naturalmente, neppure finisce naturalmente; e che non solamente non vi avrebbe alcuna generazione, ma nessuna intera distruzione, nè morte propriamente detta. E questi ragionamenti fatti a *posteriori* e tratti dalla

[1] Che la generazione de' viventi si formi dai semi, e dalle uova, sembra confermato dalle indagini de' più recenti fisiologi, e segnatamente da Muller e da Ehrenberg, il quale ha scoperto gli organi sessuali anche ne' più minuti infusorj, che si credevano generati per eterogenía. Nondimeno è ancora troppo recente, e sarà sempre molto autorevole l' opinione di Burdach, il quale con profondi ragionamenti e vastissima erudizione sostiene la generazione spontanea. In quanto alla preformazione de' germi innanzi all' atto generativo, sembra omai ita in discredito presso i fisiologi; quantunque alcune recentissime esperienze microscopiche pubblicate in Inghilterra da Nelson nel 1852, e da Newport nel 1853, e in Germania da Bischoff e da Meissner nel 1854, dimostrando che gli spermazoi pervengono alle uova e vi entrano dentro, potrebbero invitare alcuni fantastici ingegni a ravvivare l' opinione di coloro, che riconoscevano in quegli animaletti la preesistenza dei germi.

esperienza s'accordano perfettamente co'miei principj dedotti a *priori* come sopra esposti.

77. Si può dunque dire che non solamente l'anima, specchio di un universo indistruttibile, è indistruttibile, ma altresì l'animale stesso, benchè la sua macchina si sciolga sovente in parti, e abbandoni o prenda degli avanzi organici.

78. Questi principj mi hanno fornito il modo di spiegare naturalmente l'unione, o piuttosto la conformità dell'anima e del corpo organico. L'anima segue le sue proprie leggi, ed il corpo eziandio le sue, e si rincontrano in virtù dell'armonia prestabilita fra tutte le sostanze, poichè elle sono tutte rappresentazioni di un medesimo universo. [1]

79. Le anime agiscono secondo le leggi delle cause finali per appetizioni, fini, e mezzi; i corpi agiscono secondo le leggi delle cause efficienti, o dei movimenti. E i due regni, quello cioè delle cause efficienti, e quello delle cause finali, sono armonici fra loro.

80. Cartesio ha riconosciuto che le anime non possono dare punto di forza ai corpi, essendovi sempre la medesima quantità di forza nella materia. Tuttavia egli ha creduto che l'anima possa cambiare la direzione dei corpi. Ma ciò è avvenuto, poichè al suo tempo non si conosceva la legge della natura, la quale prescrive altresì la conservazione della medesima totale direzione nella materia. Se egli ciò avesse considerato,

[1] Ecco il sistema dell'armonia prestabilita introdotto anche a spiegare le relazioni fra l'anima ed il corpo, rispetto al quale non faremo altra parola.

sarebbe necessariamente venuto nel mio sistema dell' armonia prestabilita.

81. Questo sistema fa che i corpi agiscano come se (cosa impossibile) non vi fossero anime, e che le anime agiscano come se non vi fossero corpi, e che entrambi agiscano come se l' una operasse sull' altro.

82. Riguardo agli spiriti, o anime ragionevoli, quantunque io scorga che vi è nel fondo la medesima cosa in tutti i viventi ed animali, come abbiamo detto, cioè che l' animale e l' anima non cominciano che col mondo, e non finiscono tampoco, come non finisce il mondo; è ancor questo di particolare negli animali ragionevoli, che i loro piccoli animali spermatici, intanto che essi non sono che tali, hanno soltanto delle anime ordinarie o sensitive: ma dappoichè quelli i quali sono eletti, per così dire, pervengono per mezzo di una attuale concezione alla natura umana, le loro anime sensitive sono inalzate al grado della ragione, e alla prerogativa degli spiriti.[1]

83. Per mezzo le altre differenze, che sono fra le anime ordinarie e gli spiriti, di cui ho già notato una parte, è ancora questa, che le anime in generale sono specchi viventi o immagini dell' universo delle creature, laddove gli spiriti sono ancora immagini della divinità stessa, o dell' autore stesso della natura, capaci di conoscere il sistema dell' universo, e d' imitarne qualche cosa per mostre architettoniche, essendo ciascuno spirito come una piccola divinità nel suo ordine.

[1] Intorno a questo favoloso convertirsi degli animali spermatici in esseri ragionevoli, vedi la nota al § 74, pag. 243.

84. E di quindi è che gli spiriti sono capaci d'entrare in una specie di società con Dio, e che egli è per rispetto di loro non solamente ciò che un inventore è rispetto alla sua macchina (come Dio lo è per relazione alle altre creature), ma ancora quello che è un principe verso i suoi soggetti, od un padre verso i figliuoli.

85. Da ciò è agevole concludere che l'insieme di tutti gli spiriti deve comporre la città di Dio, cioè a dire il più perfetto stato che sia possibile sotto il più perfetto de' monarchi.

86. Questa città di Dio, questa monarchia veramente universale è un mondo morale nel mondo naturale: ed è ciò che vi è di più elevato e di più divino nelle opere di Dio: è in essa che consiste veramente la gloria di Dio, poichè non ve ne sarebbe punto, se la sua grandezza e la sua bontà non fossero conosciute e ammirate dagli spiriti. In tal guisa, per riguardo a questa città divina, si manifesta propriamente la bontà; mentre la sua saggezza e la sua potenza si mostrano dappertutto. [1]

87. Come noi abbiamo stabilito qui sopra un'armonia perfetta fra i due regni naturali, l'uno delle cause efficienti, l'altro delle finali; così dobbiamo qui osservare un'altra armonia fra il regno fisico della natura, e il regno morale della grazia, cioè fra Dio conside-

[1] Questa città di Dio indicata da Leibnitz, in cui l'umana generazione vivrà interamente sotto il governo di Dio e le sue leggi divine, è lo scopo degli ardenti desiderj della umanità: e sarà quindi l'ultima perfezione del vivere civile, a cui è incamminata, ed aspira da tanti secoli.

rato come architetto della macchina dell' universo, e Dio considerato come monarca della città divina degli spiriti.

88. Quest' armonia fa che le cose adducano alla grazia per le stesse vie della natura; e che questo mondo, per esempio, debba essere distrutto e riparato per mezzo delle vie naturali, quando ciò chiegga il governo degli spiriti pel castigo degli uni, e la ricompensa degli altri.

89. Si può dire ancora che Dio come architetto contenta in tutto Dio, come legislatore; e che eziandio i peccati debbono portare la loro pena con sè stessi per l' ordine della natura, e in virtù stessa della struttura meccanica delle cose; come le belle azioni conseguiranno le loro ricompense per vie macchinali per rispetto ai corpi, quantunque ciò non possa nè debba accadere sempre sul momento.

90. In fine, sotto questo governo perfetto non vi sarebbero di buone azioni senza ricompensa, nè di cattive senza castigo; e tutto deve riuscire al bene de' buoni, cioè a dire di quelli che non sono inquieti in questo grande stato, che si confidano alla provvidenza dopo aver adempito al proprio debito, e che amano ed imitano, come conviene, l' autore di ogni bene, compiacendosi nella considerazione delle sue perfezioni, seguendo la natura del puro vero amore, che fa prendere piacere alla felicità di ciò che si ama. Questo è ciò che muove le persone sagge e virtuose ad operare tutto quello che pare conforme alla volontà divina presuntiva o antecedente, e frattanto contentansi a ciò che Dio fa accadere effettivamente per

sua arcana disposizione conseguente e decisiva; facendo ragione che se noi potessimo intendere abbastanza l'ordine dell'universo, troveremmo che egli sorpassa tutti i desiderj de'più saggi, e che è impossibile di renderlo migliore di quello che è, non solamente per tutto in generale, ma ancora per noi stessi in particolare, se noi siamo congiunti, come è d'uopo, all'autore del tutto, non solamente come all'architetto e causa efficiente del nostro essere, ma eziandio come nostro signore e causa finale, che deve costituire lo scopo supremo d'ogni voler nostro, e solo può fare la nostra felicità.

INDICE.

A Terenzio Mamiani. . . . . Pag. I

Prefazione di Terenzio Mamiani. . . . . V-CLXV

Giordano Bruno, dialogo. 1

Note di Schelling. 167

Note della Traduttrice. 171

Principj della Dottrina di Schelling.

Avvertimento della Traduttrice. 189

Tre Lettere di Federigo Schelling alla marchesa Florenzi. . . 211

La Monadologia di Leibnitz. 217